

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
CAMPUS DE AQUIDAUANA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS CULTURAIS

TAYNARA MARTINS DE MORAES

VOZES QUE DECOLONIZAM O SABER:
NARRATIVAS INSURGENTES DE MULHERES DO PANTANAL SUL
SOB O OLHAR DOS ESTUDOS CULTURAIS



FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
CAMPUS DE AQUIDAUANA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS CULTURAIS

TAYNARA MARTINS DE MORAES

VOZES QUE DECOLONIZAM O SABER:
NARRATIVAS INSURGENTES DE MULHERES DO PANTANAL SUL SOB O OLHAR
DOS ESTUDOS CULTURAIS.

Aquidauana/MS

2021

TAYNARA MARTINS DE MORAES

VOZES QUE DECOLONIZAM O SABER:
NARRATIVAS INSURGENTES DE MULHERES DO PANTANAL SUL SOB O
OLHAR DOS ESTUDOS CULTURAIS.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Culturais, da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus de Aquidauana, como requisito para obtenção do título de Mestre em Estudos Culturais sob a orientação da Prof^a Dra. Patrícia Zaczuk Bassinello.

Aquidauana/MS

2021

TAYNARA MARTINS DE MORAES

VOZES QUE DECOLONIZAM O SABER:
NARRATIVAS INSURGENTES DE MULHERES DO PANTANAL SUL SOB O OLHAR DOS
ESTUDOS CULTURAIS.

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Prof^a. Dra. Patrícia Zaczuk Bassinello
Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Prof^a. Dra. Helen Paola Vieira Bueno
Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Prof^a. Dra. Denise Silva
Universidade Federal da Grande Dourados

Prof. Dr. Aguinaldo Rodrigues
Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Aquidauana, MS, 30 de julho de 2021.

DEDICATÓRIA

À dona Nica, minha mãe. Aos meus amigos tão queridos. À minha família, em especial: Tio “Eta” *in memoriam* e, sobretudo, às mulheres conterrâneas do nosso Pantanal Sul.

AGRADECIMENTOS

Agradeço inicialmente às colaboradoras Jeane, Evanilda, Teresa e a Dona Ana, que me serviu um belíssimo pedaço de geleia de mocotó com queijo. Vocês foram fundamentais para que este estudo se concretizasse e nem todas as folhas dessa dissertação daria conta de expressar o poder que a voz de cada uma tem dentro do nosso Pantanal.

Ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais, que não apenas me proporcionou a realização deste estudo, como também me permitiu conhecer pessoas incríveis que vou levar por toda a minha caminhada. Grandes amigos unidos pelo sufoco do prazo chegando.

À minha orientadora, professora Dra. Patrícia Zaczuk Bassinello que, como parte das pessoas incríveis que conheci no PPGCult, acreditou e acolheu esse projeto de pesquisa como primeira orientação de mestrado e, conforme a caminhada, deu um *show* de profissionalismo, paciência e sensibilidade. A sua dedicação em permitir com que tudo acontecesse no tempo certo, é prova de que ainda existe amor na ciência brasileira.

Aos membros que compõem essa banca: Dra. Helen Paola Vieira Bueno, Dra. Denise Silva e Dr. Aguinaldo Rodrigues Gomes. Agradeço por aceitarem participar desse momento tão importante pra mim e digo mais: vocês são queridos. Grandes profissionais, cheios de brilho em tempos tão difíceis. Coisa rara de se ver.

Ao meu primeiro orientador, o professor Dr. Miguel Rodrigues de Sousa Neto, o Mestre *Jedi* que não só me acolheu em seus projetos de iniciação científica, como também foi um grande exemplo de que nós, como sujeitos “desviantes”, devemos ocupar os espaços, sobretudo científico.

À minha mãe que foi para mim, durante esses quase 26 anos, o maior exemplo da força que uma mulher pode ter quando é preciso sobreviver numa sociedade que hostiliza a sua existência. Obrigada pela confiança e pelo amor que fez com que eu me tornasse a mulher que sou hoje.

Aos meus amigos queridos que, durante todo esse tempo, me acompanharam demonstrando que pouco importa a quantidade, o que vale mesmo é a qualidade. A qualidade faz o poder da amizade. Vocês são parte desse trabalho também. À minha família, em especial ao meu tio, Etalívio Moraes, que em vida foi o maior incentivador da minha vontade de estudar. O primeiro a acreditar que um dia eu estaria aqui. Sinto sua falta todos os dias!

Aos povos pantaneiros. Que nossas vozes sejam ouvidas e assim: resistimos!

EPÍGRAFE

Que eu nunca me cale. O jogo só vale quando
todas as partes puderem jogar.

Bia Ferreira

MORAES, Taynara Martins. **Vozes que decolonizam o saber:** Narrativas insurgentes de mulheres do Pantanal Sul sob o olhar dos Estudos Culturais. 123 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Culturais) Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Aquidauana (MS), 2021.

RESUMO: Esta dissertação nasceu das observações realizadas ao longo dos últimos anos sobre a representação da imagem do Pantanal nas mídias e como este processo influenciou violentamente na exclusão das mulheres pantaneiras do cânone construído acerca da região, impedindo-as de ocuparem seus espaços como representantes da diversidade cultural, tanto nos meios digitais quanto nos recursos físicos. Fazendo o uso da interdisciplinaridade proporcionada pelo método qualitativo-exploratório, iniciamos nosso diálogo primeiramente pelo levantamento bibliográfico, no qual cotejamos com autores dos Estudos Culturais e Decoloniais como Gayatri Spivak (2010), Néstor Garcia Canclini (2013), Stuart Hall (2014), Maria Lugones (2008), Edward P. Thompson (1981; 1998), Aníbal Quijano (2005), Oyéronké Oyewùmi (2017), dentre outros. No segundo ato, fizemos um levantamento de campo, através de uma entrevista semiestruturada, no qual participaram quatro mulheres pantaneiras que exercem/exerceram atividades distintas na região do Pantanal Sul. Com isso, nosso objetivo fundou-se na escuta da voz da mulher pantaneira como um caminho decolonial em potencial contra a hegemonia anexada às terras pantaneiras pelos discursos que carregam as ideologias dominantes do colonizador.

Palavras-chave: Mulheres pantaneiras. Pantanal. Decolonialidade. Estudos Culturais.

MORAES, Taynara Martins. **Voices that decolonize knowledge:** Insurgent narratives of womens from the Southern Pantanal under the gaze of Cultural Studies. 123 f. Dissertation (Master in Cultural Studies) Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Aquidauana (MS), 2021.

ABSTRACT: This dissertation was born from observations made over the past few years about the representation of the Pantanal image in the media and how this process violently influenced the exclusion of Pantanal womens from the canon built about the region, preventing them from occupying their spaces as representatives of cultural diversity, both in digital media and in physical resources. Making use of the interdisciplinarity provided by the qualitative-exploratory method, we began our dialogue firstly through a bibliographical survey, in which we collated authors from Cultural and Decolonial Studies such as Gayatri Spivak (2010), Néstor Garcia Canclini (2013), Stuart Hall (2014), Maria Lugones (2008), Edward P. Thompson (1981; 1998), Aníbal Quijano (2005), Oyéronké Oyewùmi (2017), among others. In the second act, we conducted a field survey, through a semi-structured interview, in which four Pantanal women who exercise/exercised distinct activities in the Southern Pantanal region participated. With this, our goal was founded on listening to the voice of Pantanal women as a potential decolonial path against the hegemony attached to the Pantanal lands by the discourses that carry the dominant ideologies of the colonizer.

Key-words: Pantanal Womens. Pantanal. Decoloniality. Cultural Studies.

LISTA DE SIGLAS

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

SCIELO – Scientific Electronic Library

OMS – Organização Mundial da Saúde

SEMA – Secretaria do Meio Ambiente

MS – Mato Grosso do Sul

MT – Mato Grosso

AM – Amazonas

PE – Pernambuco

RJ – Rio de Janeiro

SP – São Paulo

SBT – Sistema Brasileiro de Televisão

CERRAPAN – Rede de Mulheres Produtoras do Cerrado e Pantanal

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

CPT – Comissão Pastoral da Terra

CDVDH/CB – Centro de Defesa da Vida e dos Direitos Humanos - Carmen Bascarán

EMBRAPA – Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária

FPA – Frente Parlamentar da Agropecuária

MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 - Delimitações do Pantanal brasileiro e suas sub-regiões.	19
Figura 02 - O Pantanal do Google Imagens	21
Figura 03 - A menina na cozinha.....	31
Figura 04 - Mulheres do Movimento Chipko	40
Figura 05 - "Mulher Pantaneira" (Juma) da novela "Pantanal" (TvGlobo).....	43
Figura 06 - "Alegoria Americana" de Stradanus.	73
Figura 07 - Dona Teresa preparando a terra para o plantio	88
Figura 08 - Dona Ana	92
Figura 09 - Jeane com seu maior pescado	101
Figura 10 -Anúncio de interdição na BR-262 pelo MSTV 1. Ed.	108

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
2	VOZES QUE ECOAM DO PANTANAL	18
2.1	A voz da ciência	21
2.1.1	“História do Pantanal”, segundo autores	24
2.2	A voz do agronegócio, dos ambientalismos e a criação do turismo pantaneiro ...	32
2.3	A voz da mídia.....	41
3	ESTUDOS CULTURAIS & O OLHAR DECOLONIAL	50
3.1.	Contextualizando a linguagem das massas.....	52
3.2.	A tomada do Outro como ferramenta colonial	56
4	DOS RECORTES DE GÊNERO ÀS VOZES DAS MULHERES PANTANEIRAS	67
4.1.	O saber e a visibilidade da Mulher do Pantanal Sul	75
4.2.	A metodologia e o caminho para a voz do Outro	77
4.3.	A voz da mulher do Pantanal Sul	80
4.3.1.	Evanilda Rodrigues, a voz da Mulher terena.....	80
4.3.2.	Dona Teresa Nogueira, a voz da produtora rural.....	85
4.3.3.	Dona Ana, a voz da trabalhadora dos grandes latifúndios.....	92
4.3.4.	Jeane Cândido, a voz da pescadora pantaneira	100
4.4.	Estudos Culturais e a voz da mulher pantaneira	107
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	115
	REFERÊNCIAS.....	118
	ANEXO I	123

1 INTRODUÇÃO

A chegada do século 21 esteve marcada por grandes transformações das sociedades globais. De uma noite para a outra, todo o material histórico e dialético que o homem havia produzido sobre si e sobre o Outro, estava circulando pelas redes sociais em formas de textos, músicas, espetáculos cinematográficos e figurinhas/imagens/memes.

Nesse processo, as ideias transitam de um lado para o outro sem as antigas barreiras físicas, ou seja, com meia hora em uma “*lan house*” (*cyber-café*),¹ os indivíduos já conseguem acessar, por exemplo, vídeos e imagens dos festivais/eventos ou “tradições” que acontecem do outro lado do oceano. Algo que, antes da abertura das tecnologias de comunicação para as outras camadas sociais, só era possível se o indivíduo fizesse longas e caríssimas viagens.

Essas novas ferramentas de linguagem, geraram um fenômeno psicossocial em todos os continentes do globo. Com a produção e a venda em massa de televisões, celulares e computadores, a sociedade contemporânea foi ganhando novos moldes, as relações intersubjetivas foram adquirindo novos horizontes.

Apesar de parecer um fenômeno que sugere a aproximação do Eu e o Outro, essa constância de material que carrega a imagem de sujeitos distantes de nós produziu e continua produzindo borrões na história humana. Isto é, mesmo que nós tenhamos acesso ao Festival tradicional *Obon*², realizado uma vez por ano no Japão (cujas capital é referência em tecnologia), é impossível para nós que não vivenciamos o local, deduzirmos o que é a “cultura nipônica” e quem são ou como são os sujeitos dessas culturas³ só pelo festival.

É impossível para nós, inclusive, deduzirmos quem são e como são os povos que nos colonizaram. Estes que, na teoria imperialista, seriam os mais “próximos de nós”, mas que na prática são os responsáveis por um período sombrio de violência cujos sinais ainda assombram o Brasil contemporâneo.

No entanto, o que podemos ter em mente é que toda essa circulação de imagens, palavras e histórias sobre o Outro, carregam sentidos que se interpelam com os signos que nós empregamos também a ela, formando assim uma rede de relações intersubjetivas, mais profundas e sujeitas a conflitos do que nas gerações anteriores.

¹ Termos utilizados pelos usuários da internet ainda no início da década de 2000. Local com computadores e acesso à *internet*, entre outras ferramentas. Cobram por hora de acesso e ainda existem, no entanto em menor número, considerando o crescente acesso da população às ferramentas como computadores e celulares.

² Festival tradicional do Japão no qual as famílias se reúnem para celebrar seus antepassados. Muito semelhante ao intuito do *Dia de Los Muertos* (Dia dos Mortos), celebrado em novembro no México.

³ Neste texto, optaremos por, na maioria das vezes, fazermos o uso do termo “Cultura” no plural, pois reconhecemos de antemão que se o homem está em constante mudança, logo a cultura também não é sólida, nem líquida. Ela está mais para uma fusão dos dois estados, dando origem a uma massa que pode ser moldada.

Sendo assim, é muito comum estarmos cercados por essas representações. Na sala de aula da universidade, por exemplo, quando nos dedicamos às antropologias ou às reproduções culturais dos povos tradicionais da região, sempre encontramos figuras caricatas de povos que por vezes nunca sequer tivemos contato. A educação em geral contempla esse acervo material histórico-dialético baseado na “imagem do Outro” que precisam ser tensionados/questionado.

Não só no ensino superior, como logo nos primeiros anos da escola, por exemplo, somos alvejados por inúmeras figuras que tendem a representar o Outro para ilustrar conteúdos temáticos. Os livros didáticos são os principais responsáveis por esse contato com o Outro: recheados de imagens e textos, servem como uma estrutura para aquilo que construímos como nosso conhecimento inicial sobre o ser humano e a sua relação com o meio ainda na infância⁴.

Apesar de precisarmos questionar essas reproduções ainda nos primeiros anos da infância, é na faculdade, sobretudo nas áreas das humanas, que essas reproduções são ainda mais violentas, pois dizem respeito diretamente à formação profissional do indivíduo. Diversos escritos que carregando inúmeras palavras, também denotam inúmeros sentidos. E geralmente, estes sentidos assim como podem contemplar nossa própria experiência, contemplam a existência do Outro.

Sobre o Brasil, por exemplo, apesar da mídia internacional insistir em nos inserir num sentido de “ser brasileiro” ora a partir do Rio de Janeiro, ora de São Paulo, não há como definir o universo carioca, muito menos o paulistano, como sendo a pura representação da cultura brasileira. O Brasil sequer pode ser usado como exemplo principal de uma “cultura sul-americana”, considerando que parte daquilo que consumimos e até mesmo nossos “estilos” de vida vem do ocidente.

Isso significa que, dentro de um espaço tão plural como o Brasil e a própria América Latina, os sujeitos são singulares em si. Portadores de olhares subjetivos sobre as relações com o meio e com o Outro. Por isso, mesmo que nós, como receptores de toda essa produção cultural, nos proponhamos em construir a imagem em nossa memória de quaisquer que sejam esses os Outros, não teremos conhecimento o bastante para falar por eles.

Nesse sentido, se tomarmos as regiões metropolitanas (que abrigaram os primeiros colonos) como pura representação do “ser brasileiro”, ignoraremos os outros territórios que

⁴ Neste ponto, nos recordamos da teoria do russo Lev Vigotsky (2007, p. 12-13) sobre a aprendizagem humana diante das interações do sujeito com o meio. Vigotsky conclui que o desenvolvimento cognitivo/intelectual só acontece “quando a fala e a atividade prática, então duas linhas completamente independentes de desenvolvimento, convergem.

são igualmente sujeitos aos conflitos sociais desta nova era e, nesse ato de ignorar, fortalecemos o silenciamento ou mesmo a tomada/colonização desse Outro para si. É o que acontece, por exemplo, na região pantaneira.

Para os moradores do Pantanal, seja do Sul ou do Norte, que por ventura encontram moradores de outras regiões do Brasil ou de outros países, pode ser comum ouvir comentários que relacionam a sua região com o caráter não-civilizado. “Lá tem luz?”; “Internet?”; “Já viu uma onça?”. Não duvidamos que os povos dos estados que abrigam a Amazônia ocidental⁵ não passem pelas mesmas questões que exprimem as xenofobias alheias.

A propósito, toda a discussão sobre da região amazonense também foi retratada historicamente com prioridade pelo olhar ecológico/ambiental. Como exemplo, é possível imaginarmos que dentro dessa concepção do sujeito inexistente ou coadjuvante de um “cenário exótico”, existem os metropolitanos que não saberiam que além de uma grande parte da floresta amazônica, o estado de Amazonas também abriga povos em situação de extrema desigualdade.

A sua capital, Manaus (AM), ocupou as discussões na grande mídia em meados de janeiro de 2021, após o colapso trágico em seu sistema de saúde. Neste sentido, os povos amazonenses só foram ganhar destaque na pauta da grande mídia após a morte massiva de inúmeras pessoas vítimas do COVID-19 e, é claro, do sistema obtuso que durante décadas se impregnou nas veias da América Latina.

Em outras palavras, estamos falando da relação entre um que domina e o outro que é dominado. Um que vai à superfície e o outro é mantido no âmago da discussão, à margem das prioridades. Se sairmos do macro (da geografia física/territorial) e olharmos para o micro das relações sociais, os efeitos desse fenômeno que dissolvem a figura do sujeito dentro do seu próprio meio são ainda mais visíveis.

Por isso, é louvável os esforços das teóricas feministas em identificar esses efeitos nas narrativas que foram e continuam a serem construídas sobre as mulheres, tanto quanto é notável também a presença dos estudos da *psique* sobre o impacto dessa segregação nos costumes humanos. Toda essa contribuição, que naturalmente exige um olhar sensível e interdisciplinar dos Estudos Culturais, formam os pilares que sustentam o objetivo deste estudo.

A começar pelo entendimento das razões pelas quais todo o material produzido sobre a região do Pantanal, mesmo após todas as câmeras que circularam por aqui durante as

⁵ Acre (AC), Amazonas (AM), Rondônia (RO) e Roraima (RR).

queimadas de 2020, ainda permanecem vinculados ao que é belo e convencional: a fauna, a flora e o gado. Ignorando, deste modo, os sujeitos que diferem dos padrões com as casas nas metrópoles, não poderiam sair da região devendo.

Não que a natureza não deva ser preservada, muito pelo contrário. Este estudo entende que a natureza precisa e deve ser preservada, no entanto fazem parte da natureza também os as mulheres, as crianças, os idosos, os homens, etc. Estes sujeitos integram uma condição real de vida, que vai além daquela esculpida por si mesmo (dada as amarras psicossociais) ou pelo Outro dominante (dado o processo de colonização territorial).

A mulher, como sujeito histórico de uma série de repressões patriarcais que incluem a violência epistêmica, é para o nosso trabalho o símbolo de resistência aos costumes coloniais da tomada do Outro para si. A narrativa pantaneira sob o olhar das próprias mulheres do Pantanal, não carregam consigo só a existência de uma diversidade de sujeitos pantaneiros, como também as percepções que nos permitem enxergar a região não só dentro daquilo que é “tradicional”.

Sendo assim, por mais que exista uma esfera de conteúdos nas mídias que se debruçam sobre os elementos da região, esse conglomerado de informações evita contemplar as necessidades/vontades destes sujeitos. Afinal, pode o sujeito construído para ser um objeto/coadjuvante num cenário “exótico”, possuir desejos e vontades? E para além, pode este sujeito não ser aquilo que supre as expectativas do Outro que lhe estereotipa?

Parte-se aqui do posicionamento em que consideramos a palavra/fala/linguagem tanto como uma perigosa ferramenta de colonização, quanto como uma estratégia em potencial para o processo gradativo de decolonização. Não há qualquer intenção de tratarmos do assunto como sendo a mulher mais importante ou superior que o homem naquilo que se discute sobre a “cultural do pantanal”.

Neste estudo, voltamos nosso olhar para a questão, entendendo que o problema é justamente essa forma de olhar o Outro (dividindo-o em superior ou inferior a algo ou alguém) que sustentam as armadilhas que prendem os colonizados aos discursos dos colonizadores.

Para chegarmos aos resultados que objetivamos, primeiro foi preciso entender o problema da colonização epistêmica. Não há como negarmos, de imediato, que existem muitos estudos sobre a região do Pantanal, tanto do Sul, quanto do Norte e que parte destes estudos (sobretudo das áreas de humanas) a mulher aparece nem que seja para ocupar um parágrafo descritivo sobre o seu trabalho na cozinha.

Também não desconsideramos os esforços dos recentes projetos sociais que contemplam essas mulheres. Inclusive, estas iniciativas são pontos fundamentais das razões pelas quais devemos continuar olhando para o Pantanal sem as amarras coloniais, pois valorizam o saber e a experiência destes sujeitos. Tratam-se, então, de projetos que exaltam a diversidade dos povos pantaneiros, contrariando os movimentos que os subalternizaram até então.

Questionamos neste estudo o peso do sujeito real frente ao sujeito imaginado. Como as mídias, sejam elas acadêmicas, cênicas, digitais ou físicas (entre outras), carregam a imagem do sujeito pantaneiro essencialista. Pensamos aqui em como a história segue sendo contada, nas vias principais de comunicação, de modo unilateral, criando uma bolha de saberes pré-determinados para conceituar aquilo que especulam ser a “Cultura Pantaneira”.

No entanto, se não são as vozes destes sujeitos reais que ecoam pela formação da consciência do “ser pantaneiro”, de quem são? E, sobretudo, o que elas ocultam quando ocupam espaços que inviabilizam a voz do Outro? Diante da dúvida e pensando em possíveis caminhos para as respostas, dividimos nossos estudos em três partes que exigiram, sobretudo, a nossa atitude interdisciplinar⁶.

As três partes dependem da análise qualitativa do problema, sendo assim, conforme Mello (2004, p. 25), a investigação qualitativa neste estudo evoca atenção à “riqueza de informação” que os dados levantados, tanto pelos cotejos bibliográficos quanto pelas vozes das mulheres pantaneiras que compõem esse corpo de teóricos como sujeitos capazes de exprimirem o próprio conhecimento.

Na primeira parte (segundo capítulo), nos dedicamos em traçar as linhas da problemática: a voz do dominante e como ela ajudou a construir a redoma em torno dos povos pantaneiros, fortalecendo assim o agenciamento dos povos reais para fins ora científicos, ora mercadológicos, sem contar os fins científicos-mercadológicos que une o pesquisador às iniciativas empresariais.

No segundo momento (terceiro capítulo), nosso intuito foi construir uma ponte, cuja estrutura fundamentou-se nos Estudos Culturais, do problema até uma eventual e discutível solução. Iniciamos pelo papel da própria mídia na colonização do Outro e então,

⁶ Conforme Mello (2004, p. 41-42) a atitude interdisciplinar consiste no método de pesquisa que “inscreve-se na vida real”. Produzir um estudo com base nesse método, implica no rompimento com a disciplinaridade e no reconhecimento de geramos nosso conhecimento a partir das nossas vivências e, portanto, não há como nos encaixotarmos em disciplinas se quisermos trilhar por caminhos que nos permitam a percepção sensível do mundo ao redor. Nesse sentido, a interdisciplinaridade “supõe a (re)invenção de caminho” (MELLO, 2004, p. 27).

consequentemente, encontramos o fenômeno colonial e o processo de subalternização dos sujeitos colonizados.

Na terceira e mais importante parte deste estudo (quarto capítulo), apresentamos aquilo que entendemos como um eficiente caminho para rompermos com as estruturas coloniais que cerceiam o saber pantaneiro: a voz da mulher do Pantanal Sul, especificamente daquelas que residem na região do pantanal de Miranda, em Mato Grosso do Sul.

Atendendo à necessidade de abordarmos a diversidade dos povos pantaneiros para quebrarmos a corrente do sujeito “essencial”, conversamos com quatro mulheres que ocupam/ocuparam funções distintas na região. Da atividade da pesca à liderança indígena, as quatro mulheres que colaboraram para que este estudo se concretizasse, independente dos problemas que enfrentamos no caminho, foram cruciais para a compreensão daquilo que tratamos no início dessa introdução.

Em cada história narrada, dentro da produção primária, da pesca, do testemunho sobre a vida nas áreas mais isoladas da região pantaneira (no Sul) e do ativismo da mulher indígena e sua afirmação como pantaneira, encontramos fragmentos de um Pantanal que vai além de como o descrevem. Na fala dessas mulheres, o conceito caricato do “ser pantaneiro” se desfaz, dando espaço para novos olhares sobre estes povos.

2 VOZES QUE ECOAM DO PANTANAL

Até cogitamos fazer o inverso, começarmos com as vozes das mulheres pantaneiras, para então nos dedicarmos em colocá-las em paralelo com as vozes dominantes em função do cotejo. No entanto, para reconhecermos que existiu, por gerações, a obliteração destes sujeitos na construção de uma suposta “história do Pantanal” a partir da voz do Outro, fez-se necessário partirmos primeiramente do problema: de quem são as vozes que ecoam mundo afora favorecendo a construção de um Pantanal cuja cultura tende a ser vista dentro de uma identidade fixa, essencialista?

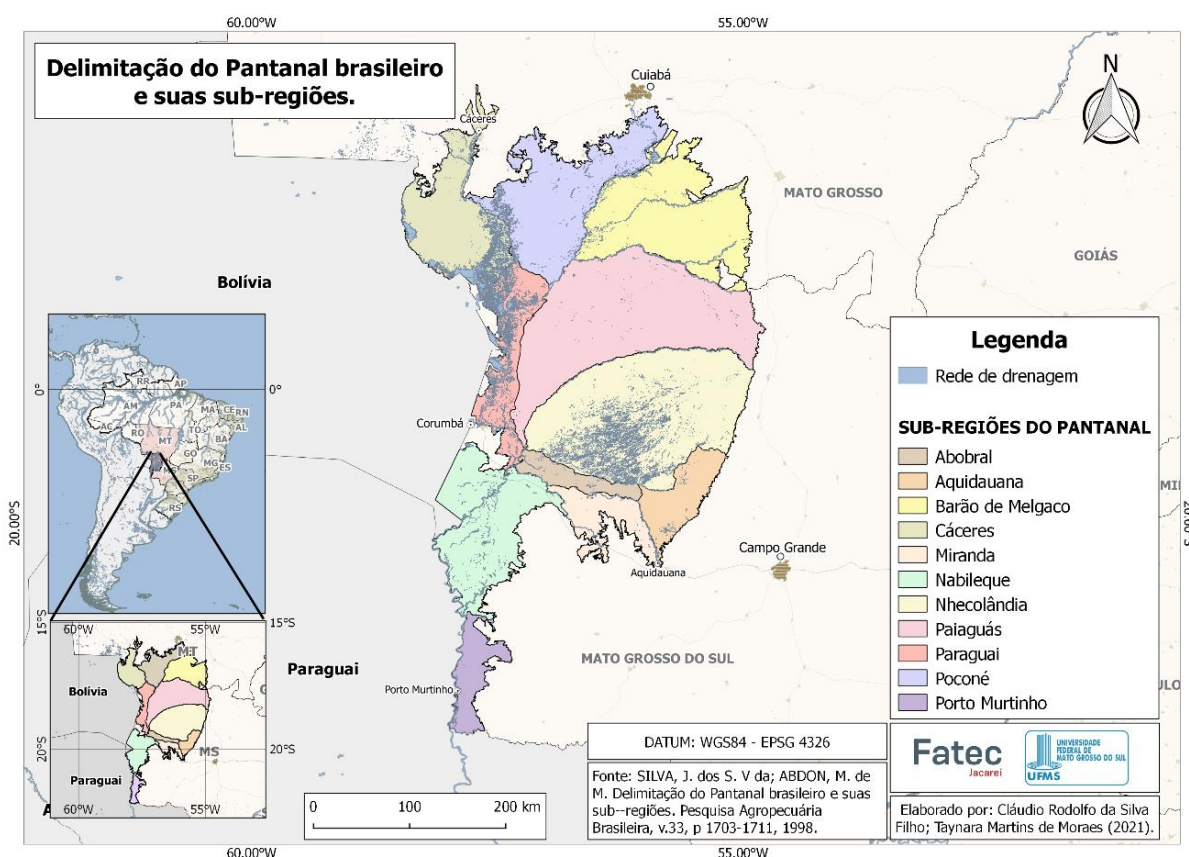
Primeiro é preciso pensar no *lócus* onde estão situados estes sujeitos: o Pantanal. Conforme informações disponibilizadas no *site* oficial do Ministério do Meio Ambiente, divulgadas inicialmente pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o Pantanal ocupa cerca de 1,76% do território brasileiro, estando dividido entre as regiões de Mato

Grosso e Mato Grosso do Sul, territórios que até 11 de outubro de 1977 formavam um estado só⁷.

Como no mapa da figura 01, elaborado (a partir das subdivisões dos estudos de Silva e Abdon, em 1998) pelo geógrafo Cláudio da Silva Filho como colaboração para este estudo, o lado brasileiro do Pantanal, atualmente, é dividido em 11 sub-regiões. Sem contar as regiões do outro lado da fronteira com o Paraguai e a Bolívia, que formam o “Chaco”.

Podemos imaginar então que mesmo se tratando de uma “pequena” porção no mapa do Brasil, essa região possui uma imensa quantidade de costumes que formam a chamada “cultura pantaneira” ou, como preferimos chamar: culturas pantaneiras. As regiões, por si só, são diferentes entre si. Algumas (ex: Nhecolândia e Nabileque) são mais alagadas e isoladas, em períodos de chuva, do que as outras (ex: Miranda e Aquidauana). No entanto, este fator na prática não deve interferir no conceito de “ser pantaneiro”.

Figura 01 - Delimitações do Pantanal brasileiro e suas sub-regiões.



Fonte: SILVA; ABDON, 1998.

⁷ Promulgada pelo então presidente do período Ernesto Geisel, a divisão foi tomada como luta do movimento separatista e motivada pelo desenvolvimento econômico do sul do estado de Mato Grosso, com base na expansão da agricultura e da pecuária.

A quantidade de materiais que poderíamos reunir em caso de um estudo específico das epistemologias históricas/sociológicas, até mesmo as contribuições das geografias e das biológicas, nos permite ressaltar novamente a importância da interdisciplinaridade dessa pesquisa. Nesse sentido, por não haver barreiras disciplinares, este estudo abre caminhos para olharmos por todas essas janelas no intuito de encontrarmos vestígios dos elementos que constituem a formação da “narrativa pantaneira”.

É a partir da construção dessa suposta “história pantaneira”, que ignora a eventual diferença dessas subdivisões da região, que as vozes vão sendo definidas e, é claro, que com o passar dos anos toda essa “narrativa oficial” sairia das páginas impressas de obras em bibliotecas acadêmicas ou livrarias físicas, para ocuparem espaços virtuais em plataformas digitais e instrumentos comunicacionais.

Ao falarmos, então, sobre a produção científica que se instala na região e a transformação desse conteúdo em um material acessível para os interessados nos meios digitais, estamos falando de uma relação entre os sujeitos e as linguagens; da troca de informação; de signos ideológicos que são transmitidos e (re)transmitidos dando base aos imaginários alheios.

Por exemplo, pode-se sugerir uma rápida busca na maior e mais utilizada plataforma de pesquisa da *internet*: o Google. Digitando na barra de buscas a palavra “Pantanal” e selecionando a opção de “buscar por imagens”, encontraremos elementos que se repetem até a última página da pesquisa: meio ambiente, turismo e pecuária.

Selecionamos a figura 02 para compor este trabalho, pois nela esses três elementos estão agrupados: o cavalo, como representação direta ao costume da pecuária; a experiência da cavalgada pelo cenário pantaneiro, como representação do meio ambiente e o turista, este que por sua vez é a representação da forte presença do turismo na região. Esse exercício de busca é, inclusive, recomendado ao leitor deste estudo caso queira entender diretamente o efeito que essa reprodução massiva provoca em nosso subjetivo.

Figura 02 - O Pantanal do *Google* Imagens



Fonte: Google imagens/CicloVivo

Essa construção imagética em torno de uma região/povo, atende um padrão estipulado para chamar a atenção do sujeito externo. Por isso, essas fotos costumam estampar propagandas de agências de turismo e campanhas que valorizam a preservação do meio ambiente. Em geral, são imagens e falas atravessadas por ideias que constroem roteiros para a região, mas de quem são essas narrativas que auxiliam a montar na imaginação do Outro, um indivíduo distante, uma figura única do que é ser pantaneiro ou como é viver nas zonas mais isoladas desta região?

Dividimos esta primeira etapa da pesquisa em três subtópicos, sendo o primeiro contemplado pela busca da figura das mulheres em cinco literaturas que descrevem (ou pelo menos tentam) o que é a vida no Pantanal. Para estes subtópicos, também foram levantados alguns textos científicos disponíveis pelas redes de buscas científicas, também no intuito de encontrar vestígios do aparecimento da mulher pantaneira dentre tantos outros conteúdos que estão sendo formalizados pelas ciências brasileiras e como estas produções (e, sobretudo, quais destas produções) são selecionadas para incorporar roteiros televisivos, ou digitais em geral, para a construção e (re)produção dos costumes deste território.

2.1 A voz da ciência

Começamos este diálogo com as buscas realizadas nas “bibliotecas” digitais que disponibilizam materiais acadêmicos publicados por pesquisadores que atuam em função de ciências distintas. Nas produções hospedadas no banco de teses e dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), inserimos as respectivas palavras-chaves: “Pantanal”, “Mulheres Pantaneiras” e “Mulheres do Pantanal”.

Como resultado referente ao primeiro descritor “Pantanal”, a CAPES apontou que existem um pouco mais de 3 mil estudos de mestrados e doutorados sobre a região, sendo em sua maioria textos identificados dentro das grandes áreas Ambientais/Ecológicas e Agrárias, além de um número considerável identificado como Interdisciplinar e Multidisciplinar, que contempla as áreas humanas.

Deve-se considerar que por ser um descritor amplo, os assuntos encontrados também são. Parte-se então para a próxima proposta que foi a de afunilar as buscas para as seguintes palavras-chaves: Mulheres Pantaneiras e Mulheres do Pantanal. Curiosamente, buscar diretamente por esses sujeitos junto com o substantivo, gerou um número maior de resultados, no entanto dentre esse grande número de títulos que carregam as questões de gênero, no poucos foram os que se tratavam diretamente sobre a mulher do Pantanal.

Destacamos entre ele um material sobre “Mulheres Pantaneiras”, publicado em 1997, no qual a autora, Belkisse Corrêa Gomes, propôs-se um método que vai de encontro com o que objetivamos aqui: trazer a fala da mulher que viveu o Pantanal entre anos de 1920 e 1940⁸ para a superfície da ciência pantaneira. Dentre este mesmo descritor, foram encontrados outros (poucos) títulos voltados para as questões fronteiriças, referentes à mulher de Corumbá (MS).

Partindo para o *Scientific Electronic Library Online* (SciELO), o resultado geral foi de 800 artigos sobre o Pantanal. Mais da metade destes estudos são dedicados também às temáticas agrárias e socioambientais. Dois detalhes nessa busca nos chamou a atenção: primeiro que, para as palavras-chaves diretamente sobre a “mulher pantaneira” ou a “mulher do pantanal” não foram encontrados quaisquer resultados. No entanto, os trabalhos interdisciplinares e multidisciplinares sobre a região já apontam para um pequeno avanço.

Apesar de usarmos números para descrevermos os caminhos que trilhamos durante o levantamento do material para começarmos esse estudo, não é bem de quantidade que

⁸ Não tivemos acesso completo ao trabalho, pois a dissertação, por sua vez muito valiosa, ainda não havia sido catalogada para empréstimo até o final de 2019 e por isso não poderia deixar os prédios da universidade. Com a disseminação do vírus do COVID-19, em 2020, esse material então ficou trancado dentro da universidade e por isso, não poderemos usá-lo aqui, assim como outros inúmeros títulos que ficaram de fora devido à falta de acesso.

estamos falando. É claro que existe uma discrepante diferença entre o peso da ciência comercial nos bancos de dados e o peso das ciências “desviantes”, que abrigam os estudos humanos.

Porém, se numa pequena busca, o leitor/cientista “estrangeiro”⁹ abrir uma destas plataformas para fazer um estudo sobre a região, vai encontrar não só toda a insistência dessa ciência imperial que se enraizou historicamente pelos quatro cantos do Pantanal, como também a resistência de estudos que desviam do “cânone” imposto sobre os povos pantaneiros.

A começar, por exemplo, pelos estudos sobre as homossexualidades dos homens do Pantanal. Os estudos dirigidos por Passamani (2015; 2017), que contemplam as sexualidades desviantes destes sujeitos especificamente na cidade fronteiriça de Corumbá (MS). Nos escritos do pesquisador, o homem pantaneiro (apesar do termo não ser usado para descrevê-los em nenhum momento do texto) também é aquele que vive no armário, o velho com “condutas homossexuais”, o “Rubens”¹⁰ (PASSAMANI, 2015, p. 114).

Produções que em quantidade não superam a investida comercial, mas em qualidade já ocupam espaços que desconstroem os laços que o discurso hegemônico criou e perdurou sobre a região. Consideram-se também os esforços das áreas de saúde e sociais em dedicar atenção às comunidades tradicionais pantaneiras.

Logo, nota-se que a região pantaneira não está completamente invisível aos olhos das ciências, nem das mídias de massa, sendo elas digitais ou não. A questão é que, de pouco importa a qualidade dos objetivos traçados pelos estudos que se produzem nessa região sobre sujeitos que destoam do convencional, se ainda existe um espécime de “casca” em torno do perfil do pantaneiro que os impedem de aparecer como representantes de si, da própria fala.

Podemos imaginar essa casca formada pela união dos discursos científicos com a forte influência da indústria cultural que, apesar de alguns autores acreditarem que não possuem o poder intersubjetivo sobre o Outro, nós partimos de que todas as formas de linguagens, incluindo aquelas produzidas por essa indústria, são capazes de atravessar nossos pensamentos mais íntimos com ideologias.

Neste ponto partimos do pressuposto no qual tanto a produção científica, quanto a produção cultural exige uma referência de criação, um roteiro: um criador (seja ele um

⁹ Faço o uso do termo estrangeiro em referência ao que vem de fora, podendo este ser de fora do país ou fora Bolsonaro.

¹⁰ Nome fictício dado pelo autor para um dos interlocutores da sua pesquisa. Acreditamos que seja em referência à canção interpretada pela cantora brasileira Cassia Eller: Rubens.

coletivo ou individual). Esse criador não é isento às ideias do Outro que o atravessam. A mídia científica e a mídia de reprodução em massa, então, caminham para o mesmo sentido de criação: da “Cultura Pantaneira” concebida a partir das práticas rurais e empresariais.

De antemão, ressaltamos que não se trata de um movimento contemporâneo iniciado pela mídia do século atual. O olhar sobre o sujeito pantaneiro enraizado em costumes que os segregam, nasceu na produção histórica que se ocupou em detalhar a “origem da cultura pantaneira”, ainda antes da virada do século. Quando ainda “desbravavam” essas terras.

2.1.1 “História do Pantanal”, segundo autores

De acordo com a obra do historiador Augusto César Proença (1992), há muito o que se especular a respeito dos primeiros homens neste território. Primeiro surgiram as hipóteses de povos polinésios que desembarcaram na América do Sul, atravessaram o Andes e seguiram até encontrarem o Pantanal. Depois surgiram os primeiros estudos arqueológicos sobre escavações de locais onde estariam enterrados esses primeiros povos:

Os pesquisadores descobriram 50 aterros arqueológicos e três tipos de sítios. Nestes aterros, construídos ao que parece com a finalidade agrícola, encontraram obras de cerâmicas e de minério de ferro (muito abundante nas morrarias de Corumbá, MS). Algumas dessas cerâmicas possuem desenhos nos seus cascos, cuja idade deve se aproximar de sete mil anos (PROENÇA, 1992, p. 23).

Com 7 mil anos, autor conta ainda que foi encontrado, junto aos artefatos, restos humanos, com um colar de conchas, o que poderia sugerir quem são os ancestrais dos indígenas que passariam então a povoar a região, pelo menos até a chegada dos homens brancos que colonizaram não somente as terras, mas também a história e a cultura pantaneira:

Por toda parte ficaram vestígios da presença indígena. Nas lendas que criaram sobre bolas de fogo, enterros luminosos, luzes aparecendo em cima das matas e superfícies das baías e dos rios, objetos redondos que julgavam ser panelas descendo para raptar criancinhas e os velhos a fim de levá-los para o céu. Vestígios nos rios que os Paiaguás cruzavam com suas canoas. Nos campos que os Guaicurus galopavam em manobras guerreiras (PROENÇA, 1992, p. 24).

Os Paiaguás e os Guaicurus foram os sujeitos que integraram os primeiros e mais fortes grupos de resistência contra a invasão dos colonizadores. No entanto, mesmo a canoagem dos índios paiaguás em paralelo com a habilidade de montaria dos guaicurus não

impediram a instalação dos espanhóis e dos portugueses por estas terras, estes que por sua vez:

Usaram de todos os recursos para se verem livres dos índios que lhes importunavam e criavam obstáculos às suas viagens aventureiras pela bacia do Paraguai, carregando riquezas, pratas, que ornamentariam as residências de São Paulo e Assunção. Utilizaram desde as lutas de extermínio até o comércio de aguardente, a contaminação através de presentes de roupas de variolosos, as alianças de paz, o suborno e as traições (PROENÇA, 1992, p. 27).

Após a passagem dos espanhóis e portugueses, o Pantanal tornou-se atrativo então para os bandeirantes paulistas. Do contrário dos primeiros homens, o maior ouro que estes sujeitos haveriam de buscar nesta região eram os povos indígenas. No capítulo “O branco que virou dono, o índio que virou bugre”, da obra “O que é o Pantanal?” publicado em 1990, Albana Xavier descreve estes sujeitos (os indígenas) como “rendosas mercadorias” (XAVIER, 1990, p. 31) para os colonos. Daqui eles eram levados para trabalharem nas lavouras do litoral e “possivelmente, para examinar a vasta região antes de lhe promoverem a ocupação” (PROENÇA, 1992, p. 28).

Logo, os “aventureiros” paulistas encontraram ouro e essa descoberta chegou em São Paulo despertando a euforia de outros conterrâneos ambiciosos pelas riquezas de terras que antes só serviam de passagem. Destaca-se, dentre os “aventureiros”, Miguel Sutil, um sorocabano agricultor que se instalou às margens do Rio Cuiabá e por ali, com a “ajuda” dos indígenas que lhe serviam, encontrou uma grande mina de ouro.

Deste fato, neste ponto podemos reconhecer o valor da fala, aliás, foi a partir destes “boatos” que a Coroa Portuguesa voltou a ter interesse nas chamadas capitânicas paulistas a ponto de incentivá-las financeiramente à ocupação do Pantanal:

Monções inteiras saíam pelo Rio Tietê e se adentravam pelo Pantanal, quase sempre terminando nas mãos dos audaciosos paiaguás. Era um ir e vir de canoas carregadas de mantimentos e riquezas, de saques, de pilhagens, de pessoas aventureiras, acostumadas a sonegar sagrados quintos da Sua Majestade (PROENÇA, 1992, p. 32).

Proença ao narrar os ataques dos Paiaguás às monções paulistas, narra também como o ouro obtido pelos indígenas iam parar na mão dos espanhóis, trocados por itens em Assunção (com os espanhóis). Parte do ouro também era compartilhado com os indígenas guaranis, que trocavam as pedrinhas douradas gado e cavalo. Conforme os ataques constantes, incentivados pelos espanhóis, os portugueses passaram a organizar expedições armadas que quase sempre falhavam:

Diante dessas tropelias, todas cometidas pelos paiaguás, novas expedições saíram para destruí-los. Desta vez são os brasileiros que se organizavam em tropas e, comandados pelo brigadeiro Antônio de Almeida Lara, seguem com trinta canoas de guerra e cinquenta bagagens e montarias, quatrocentos homens, duas peças de artilharias, dois pedreiros de bronze, armas e petrechos necessários (PROENÇA, 1992, p. 38).

Com o domínio da região, após minarem as investidas dos paiaguás, surgiria um novo nome para a história do Pantanal: Capitão-General Luiz de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, o português enviado para a missão de demarcar a fronteira brasileira. Nomeado em 1771, pelo rei D. José, como Governador da Capitania de Mato Grosso e Cuiabá, Luiz Alburque, enviou uma expedição para o sul. Essa expedição deu origem ao Forte Coimbra (1775), refúgio militar localizado às margens do Rio Paraguai, atualmente no município de Corumbá, em Mato Grosso do Sul.

A partir deste ponto da história, seguindo a narrativa de Proença (1992), a região pantaneira passou a ser povoada pelos aliados da coroa, garantindo assim a posse do governador sobre este território. Quanto ao Forte Coimbra, construído por um engano no estreito do rio de São Francisco Xavier, este passaria por tentativas de ataques dos “inimigos espanhóis”, conflito que só acabaria com o Tratado de Paz, Amizade e Limites de 1882, dado o fim da Guerra do Paraguai.

Com o fim do domínio bélico da fronteira entre Paraguai e Brasil, a região pantaneira ganharia um novo sentido para os “aventureiros” que se fixaram nestas terras dispostos formar os primeiros grandes latifúndios. Durante quase toda a leitura do trabalho de Proença, (1992) notamos que ele deu destaque a quatro elementos: “o desbravador-pioneiro (colono), o vaqueiro, o cavalo e o boi”. Só então, após a descrição desses quatro elementos, o autor menciona a participação da mulher:

Devemos também reservar o lugar da mulher: mulher companheira do desbravador e do vaqueiro; mulher negra, escrava, enchendo nossas cozinhas de estórias e quitutes, e fabricando mulatos nas horas vagas; da mulher índia (a cunhã), carregando o filho nas costas enquanto trabalhava na lavoura ou servia de besta de carga ao marido errante pelas picadas sem fim do Pantanal, ou ainda participava das danças festivas em que entretinha os visitantes nas noites de saraus; da mulher portuguesa, que se integrou aos nossos costumes, ensinando-nos os dela, em sua maioria administrando o patrimônio com fibra de macho (PROENÇA, 1992, p. 57).

O autor também menciona que foi uma mulher a responsável por exportar os primeiros bovinos europeus para São Vicente, em São Paulo, em 1532, e que um vaqueiro ficou responsável por levar sete cabeças desse gado para Assunção. No entanto, já no sul de Mato

Grosso, “o pequeno rebanho prosperou, multiplicou-se e logo se dividiu, Pantanal afora” (PROENÇA, 1992, p. 56). Assim, a terra que antes de nada valia senão como passagem, foi ganhando valor como um bom lugar para cria de gado, que mais adiante viria a formar o que costuma categorizar como referência da “economia pantaneira”.

No começo, as terras eram divididas em pequenas proporções para a utilização dos chamados “pioneiros”, no entanto estes não contentes com os pequenos pedaços, passaram a gradativamente ocupar mais terras ao redor e foi assim que todo o Pantanal haveria de ser ocupado “com força e sacrifício dos desbravadores-pioneiros, cada qual legando um passado para que seus filhos pudessem transmiti-lo às novas gerações como exemplo de luta e tenacidade, divulgando dessa maneira a grande história da Terra Pantaneira” (PROENÇA, 1992, p. 59).

Um desses grandes fazendeiros, dono de muitas terras e de parte da “história da terra pantaneira” foi o Barão de Vila Maria. Filho bastardo de um padre, membro da família Jacobina (outra grande detentora de propriedades no Pantanal), Joaquim José Gomes da Silva cresceu como mascateiro até encontrar sua esposa e prima de segundo grau, Maria da Glória, também da família Jacobina. Por ser um bastardo, Joaquim e Maria foram repreendidos pela família dela, fato que motivou a fuga de ambos para a Vila de Corumbá onde, segundo o autor, viveram uma vida difícil:

Mas, pelo seu grande tino comercial, sua vontade de vencer, capacidade de trabalho, Joaquim José foi requerendo sesmarias a ponto de, já em 1847, ser o proprietário de uma porção delas, que se estendiam desde as montanhas minerosas do Urucum até os pantanais do Taquari, Paraguai, Jacadigo, Aquidauana e outros (PROENÇA, 1992, p. 71).

Aos 37 anos, Joaquim José passaria a ser reconhecido pelo então Governo Imperial, como o “Barão de Vila Maria” e sua mulher, apesar de não sabermos muito sobre ela, tornou-se a “Baronesa de Vila Maria”. Porém, sua vasta quantidade de propriedades deixou de existir com a tomada da região sul pantaneira pelos soldados paraguaios durante a guerra. De acordo com o autor:

A fronteira sul foi toda ela arrasada. As Fazendas das Piraputangas, invadida e saqueada. A Fazenda Firme teve o seu gado apreendido pelo vapor Japorá, que o transportou para Assunção em várias viagens, e assim abasteceu o contingente militar paraguaio. As plantações foram dizimadas. As fazendas desorganizaram-se. A economia da região, já enfraquecida, sofreu violento abalo (PROENÇA, 1992, p. 73).

O Barão só voltaria tempos depois, elegendo-se vereador pelo Partido Conservador e tentando recuperar sua fortuna pleiteando a mineração do morro do Urucum. Com sua morte, seu “legado” ficou nas mãos do filho, Joaquim Eugênio Gomes da Silva ou, como popularmente conhecido, o “Nhéco”, que deu nome à região de seu domínio: Nhecolândia, com 23.574 km².

É possível permanecer a leitura conhecendo a história do então novo poderoso responsável pelo legado do Barão de Vila Maria, daí saberíamos que a próxima mulher a aparecer na narrativa é a dona Chechê, ou Maria das Mercês, a esposa de Nhéco, filha de Nhonhô e Dona Nanhá. E como ela, outras figuras “esposas” que não ultrapassam essa linha na “história pantaneira”.

A narrativa de Proença segue para o desfecho contando como a pecuária ganhou o valor que tem atualmente com a chegada da locomotiva que ligou as regiões de Corumbá, Ponta Porã, São Paulo e da Bolívia ao mercado nacional e internacional do gado, este que por sua vez, será discutido mais adiante.

Além da locomotiva, outro ponto curioso da história é como atuaram politicamente os membros da elite “pantaneira”, mais precisamente os membros da Nhecolândia, para a consolidação da pecuária de corte no Pantanal dentro de um convênio que incentivaria a inseminação artificial. Outro projeto criado para facilitar esse novo horizonte, foi a radiotelefonia, muito utilizado nas fazendas até o começo do governo militar, no qual o método foi substituído por uma central de telefones em Corumbá (MS) “para atender às inúmeras ligações entre as fazendas e seus escritórios” (PROENÇA, 1992, p. 128).

Mediante o desfecho da narrativa em seus escritos, o autor propõe-se a fazer uma reflexão sobre “A cultura pantaneira”. Para ele, o bandeirante foi incorporando os costumes dos indígenas locais, dos negros que foram trazidos como escravos pelos senhores das terras (incluindo o Barão de Vila Maria) e dos costumes dos sujeitos que habitavam os países vizinhos, porém mudaram-se para este lado da fronteira em busca de trabalho nas grandes fazendas. Quanto ao indígena, o autor continua:

Dele o pantaneiro pegou o costume de respeitar os animais, a arte das mulheres tecerem redes nos teares, o gosto de andar a cavalo, de gritar ou aboiar fora da hora, de locomover-se (nomadismo), certas desconfiaças e cismas, a timidez, desgosto pela enxada e pelo trabalho nas lavouras (sedentarismo)... (PROENÇA, 1992, p. 136-137).

Neste trecho em específico, duas falas chamam a atenção: os povos indígenas segregados dos homens pantaneiros e, os mesmos povos, vinculados ao sedentarismo e

“desgosto pela enxada”. Poderíamos evitar a crítica para não esbarrarmos nos anacronismos, no entanto deve-se lembrar que se trata de um discurso tão forte que tais definições ainda persistem em falas atuais, justificando inclusive a guerra declarada por membros das elites rurais com a ajuda dos seus funcionários aos pantaneiros indígenas desta região.

O autor, assim como fez com os indígenas, também retirou os Outros povos (o paraguaio, o boliviano, os negros trazidos como escravos) do conceito de “ser pantaneiro”, mantendo-os apenas como sujeitos que serviram como fonte pra formação da cultura dos bandeirantes como, já naquele período, pura expressão da “cultura pantaneira”.

Neste ponto, pensamos nos primeiros sujeitos apagados pelo discurso dominante da narrativa “oficial” pantaneira. Dos sujeitos de 7 mil anos atrás aos sujeitos contemporâneos. Notamos uma história construída a partir do heroísmo de homens colonizadores. “Aventureiros”, que desbravaram terras desconhecidas para fundar e fixar nessa região o que viria a ser hoje o filho pródigo da economia brasileira: o agronegócio. As terras que antes foram dadas por governadores de capitanias e expandidas por proprietários movidos pela vontade de ter mais, passaram de gerações para gerações, sustentado as elites e a violência do capital.

Apesar da romantização sobre essas formações das primeiras propriedades privadas no Pantanal, a estrutura de uma fazenda diz muito sobre o próprio país. Conforme Xavier (1990), uma propriedade rural é dividida entre barracões ou casebres para abrigar funcionários, ou mesmo maquinários e acessórios de montaria e a casa-grande (ou sede), que geralmente são casas bem arquitetadas para o conforto da família do patrão (fazendeiro), este que por sua vez, em sua ausência, é representado pelo gerente ou pelo capataz:

Não é difícil perceber que hoje é mais sensível a diferença de situação sócio-econômica entre o fazendeiro e o vaqueiro. O patrão é, na maioria das vezes, um empresário e/ou político bem-sucedido que visita a fazenda de vez em quando e, muitas vezes, de avião; conversa com o gerente, dá as ordens e regressa à cidade. O peão, para se locomover, pede carona, ou espera o dia em que haverá condução da fazenda para a cidade. Sua fortuna cabe em menos de meia dúzia de sacos ou malas rústicas, que o acompanham no incessante ir-e-vir de uma fazenda a outra (XAVIER, 1990, p. 46).

Por se tratar de uma observação feita nos anos finais do século XX, a relação entre peão/vaqueiro e patrão/fazendeiro não sofreu grandes alterações, e isso a própria autora não deixou de mencionar em outro trabalho publicado 12 anos depois. Albana Xavier menciona que se nas primeiras propriedades rurais no Pantanal, chamadas por ela de “feudos pantaneiros”, a relação socioeconômica entre patrão e vaqueiro eram mais semelhantes,

considerando que ambos viviam em condições de pobreza e trabalhavam igualmente para o sustento da fazenda, atualmente a realidade é outra, pelo menos para o patrão:

Atualmente, as grandes fazendas, que são propriedades de grupos econômicos poderosos ou de conhecidos empresários de outros Estados, organizam-se dentro dos moldes dos modernos sistemas empresariais, possuindo superintendente, diretor geral, diretor administrativo, assessores, supervisores, gerentes, veterinários, técnicos em agropecuária, etc (XAVIER, 2002, p. 41).

No geral, são sujeitos que não moram nessas fazendas, visitando-as conforme a necessidade, porém que se fortalecem dos lucros que são retirados do pastoril delas mais do que os vaqueiros e capatazes que ocupam a lista de muitos teóricos sobre o “que é ser pantaneiro”. Como uma dessas teóricas, Xavier (1990), ao advogar pela presença do peão pantaneiro no conhecimento sobre a região, afirma que “o Pantanal não seria o que é sem o homem que o habita, o homem que faz a história do Pantanal e sua própria história” (XAVIER, 1990, p. 59):

O autêntico vaqueiro do Pantanal, seja mestiço, bugre, paraguaio ou seu descendente, analfabeto ou semi-analfabeto, é competente na profissão de vaqueiro: hábil condutor de boiadas; valente bagualeador; apto a desenvolver as atividades de rodeio, de aparte, de doma; ágil no manejo do laço e caprichoso artesão, quando prepara o couro e fabrica as traís de arreio. É, principalmente, um exímio improvisador, que sabe emendar uma cerca, remendar o couro, consertar mangueiros, etc (XAVIER, 1990, p. 61).

Além das habilidades de trabalho destes indivíduos, a autora também menciona os saberes empíricos dos mesmos, a prática do humor, da “prosa” para amenizar os efeitos do isolamento. Dentre os importantes sujeitos que fazem a história do Pantanal, a mulher desaparece até ser mencionada numa passagem da obra de 2002:

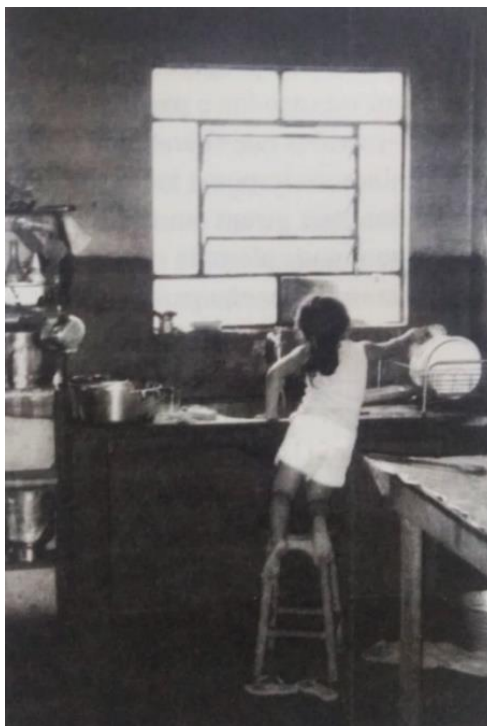
Em outros tempos, mesmo a mulher do patrão ia para o campo, recolhia o gado, leiteava. Atualmente, as mulheres, tanto do proprietário, quanto do peão, encarregam-se das tarefas domésticas. Estas últimas, quando trabalhadeiras, empregam-se na casa-se como cozinheiras, lavadeiras, arrumadeiras, etc. Observa-se que tanto o peão como a dona dele, estampam nas feições, precocemente envelhecidas, o desgaste devido à vida sacrificada que levam, em muitos casos, migrando de fazenda em fazenda (XAVIER, 2002, p. 41).

O trabalho da mulher nas fazendas também é pauta do antropólogo e sociólogo Álvaro Banducci (2007), em uma breve passagem, no qual elas aparecem também vinculadas aos serviços na casa-grande. “Lá elas desempenham tarefas da cozinha, fazendo [diariamente e

sem folgas] as refeições dos peões-solteiros e dos patrões, e funções de faxineira e lavadeira” (BANDUCCI, 2007, p. 65-66).

Sendo um serviço diário e exaustivo, por não haver folga, estas mulheres também contam com a ajuda dos filhos, sobretudo, das meninas (figura 03) que são desde cedo iniciadas no trabalho doméstico, enquanto os meninos ajudam nos serviços fora de casa, ora no quintal, ora no campo.

Figura 03 - A menina na cozinha



Fonte: Banducci, 2007.

Sendo a mulher pantaneira, aquela que ocupa a função de “mulher do peão” até aqui, o pantaneiro então é aquele que ocupa a função de peão, herdeiro cultural dos “pioneiros pantaneiros”. Até mesmo o termo “pantaneiro” aparenta ser estritamente ligado aos sujeitos “desbravadores”. Para Banducci, ele “implica em remeter à memória dessa ocupação pastoril, à tradição da lida com o gado e da existência campeira que moldou a cultura singular” (BANDUCCI, 2012, p. 9).

Em contrapartida, o autor também reconhece a presença de outros sujeitos como pantaneiros. Apesar de colocar a memória pastoril dentro do conceito de ser “pantaneiro”, o antropólogo, entende que não há como reduzir o termo ao grupo de peões condutores de gado e, sobretudo, deve-se haver cautela ao utilizarmos do conceito “cultura pantaneira”, já que se trata de um território composto por diversos povos e etnias:

A começar, o espaço pantaneiro abriga atualmente, em Mato Grosso do Sul, ademais dos trabalhadores do gado, dos pequenos agricultores, pescadores, entre outros grupos sociais, quatro nações indígenas distintas, originárias de três famílias linguísticas particulares e que não compõem uma unidade étnica ou mesmo não se encontram necessariamente próximas ou interligadas culturalmente (BANDUCCI, 2012, p. 10).

Concordamos que, à priori, não há como definir o próprio termo “cultura” e isso é um assunto que abordaremos mais adiante, no entanto, dado os estudos de pesquisadores dedicados ao *lócus* pantaneiro, cujos materiais nos serviram de base para traçar essa breve “história pantaneira” até aqui, notamos que houve um esforço em construir uma narrativa em torno do que viria a ser hoje um dos mais rentáveis protagonistas do Pantanal: a criação do gado.

É o gado que aparece como uma das vozes mais almejadas pela ponta da pirâmide social brasileira. É o gado, se analisado pelas entrelinhas, que aparece mais na história que contam sobre o Pantanal do que o seu próprio condutor. Um elemento discursivo que aos poucos vai se fundindo a outro elemento que também ocupou grande parte das nossas discussões até aqui: o meio ambiente.

2.2 A voz do agronegócio, dos ambientalismo e a criação do turismo pantaneiro

O crescimento da demanda bovina, dada a abertura das linhas férreas que facilitaram a locomoção destes animais de um estado/país para outro, ocasionou consequentemente na expansão do mercado dedicado à criação de gado de corte na região. Se até 1990 e o começo dos anos 2000, a narrativa pantaneira já estava submersa nos discursos que romantizam as grandes formações latifundiárias, atualmente, com a fusão das linguagens com a tecnologia, essa imagem caricata do sujeito pantaneiro essencialmente rural parece ter se consolidado.

Neste ponto já podemos ter em mente que, na prática, os herdeiros da cultura pioneira não foram os peões, mas sim os patrões. Como “Nheco”, por exemplo, herdeiro direto de um grupo seletivo de fazendeiros. Suas terras foram divididas em outras terras cujos patrões também não vivem a vida do peão. A diferença aqui está nos interesses de cada um: do peão vem a força de trabalho e a necessidade de sobrevivência, do patrão vem a força de vontade de acumular o capital.

Não só a história do Pantanal esteve, durante todo esse tempo, amarrada às visões coloniais como a dos próprios estados de Mato Grosso do Sul e Mato Grosso. Ambos compõem a região centro-oeste que, por sua vez, ocupa um espaço prioritário nas discussões econômicas do país pois, de acordo com Miragaya (2014, p. 428), trata-se de uma parte do

mapa do Brasil cujo agronegócio é promissor. O autor também destaca aquilo que tensionamos na abertura desse capítulo: a influência da ciência (neste caso, da bovinocultura) para a consolidação deste mercado em toda região centro-oeste.

Nesse sentido, conforme Castro (2014, p. 30), a participação da bovinocultura do centro-oeste no PIB brasileiro saltou de 7,4% (1970) para 19,5% (2009), o que nos motiva a considerar que atualmente, após 12 anos e muita propaganda sobre o agronegócio, esses números possivelmente já estão em outro patamar.

O autor até tenta inserir uma breve discussão sobre os efeitos gerados pelo crescimento desse setor, como “os danos ao meio ambiente, notadamente no bioma cerrado, mas inclusive no bioma Pantanal” (CASTRO, 2014, p. 8), no entanto o foco do seu trabalho está nos desafios encarados pela região que, devido a ampla concorrência no mercado, necessita de “infraestrutura”.

Outra preocupação dos agentes que atuam pelo agronegócio na região pantaneira são os períodos de chuva e da seca, que dificultam a cria e o manuseio de uma grande quantidade de animais bovinos, causando problemas assim para sua comercialização. Tomamos como exemplo a atuação da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA) em todo esse movimento do “agro” que se apropria do Pantanal:

Apesar de o maior progresso realizado pela Embrapa ter sido registrado na pesquisa de grãos, deve-se registrar que a pesquisa na área da pecuária, especialmente na bovinocultura, teve enorme impacto na economia regional. Como exemplo, em três décadas, o tempo médio para o gado atingir o peso de abate caiu de 72 meses para 24 meses, em média, na região (MIRAGAYA, 2014, p. 428).

A EMBRAPA não só fortalece os estudos dedicados em “facilitar” a condição do sujeito agrícola no ambiente pantaneiro, como também parece financiar em larga escala produções científicas que estão formando o que nós entendemos aqui como uma episteme ironicamente sustentada na prática do “agronegócio sustentável”.

Não que a agricultura seja um fardo para a região, pelo contrário. A agricultura é uma das formas de subsistência dos sujeitos que foram subalternizados pelos discursos hegemônicos, que eventualmente aparecem fundamentando o conceito de “ser pantaneiro”. É válido recordarmos que uma das nossas colaboradoras do quarto capítulo, é dependente direta deste meio de subsistência.

No entanto, nosso olhar sobre essa fusão do agronegócio com os estudos do meio ambiente não compreende como isso poderia amenizar, por exemplo, os impactos que o ruralismo causou nos povos originários pantaneiros: os indígenas. A ciência do meio

ambiente quando usada para talhar um percurso “sustentável” para o agronegócio, reforça nossa crítica aqui do sujeito cientista que transforma o seu trabalho em ferramenta de colonização do Outro.

Mesmo diante das dificuldades apontadas pelo agronegócio e dado o avanço da atuação de empresas como a EMBRAPA neste “cenário”, o Pantanal não deixou de crescer em sentido à criação de boi de corte. Conforme consta no trabalho de Crespolini (2017, p. 1), só o município de Corumbá (MS) concentra o segundo maior rebanho de bovinos do Brasil, chegando a quase 2 milhões de cabeças de gado, sem contar os demais municípios ao redor e aqueles que integram o Pantanal de MT.

Em todo caso, não restam dúvidas sobre o valor desse mercado para a política nacional. Poderíamos nos aprofundar nos detalhes técnicos sobre essa produção, afinal não faltariam materiais explicando cada procedimento e cada espécie bovina criada nestes campos, no entanto nosso objetivo aqui é buscar pelas vozes que ecoam destes interesses.

Por se tratar de um mercado caro, porém rentável ao produtor, considerando que o uma cabeça de gado atualmente vale em média 300,00 reais por arroba¹¹. Se colocarmos um nelore pronto para a venda e um sujeito pantaneiro na balança, o gado de corte valerá mais.

Isso justifica o interesse destes sujeitos ruralistas em adquirir cada vez mais propriedades de terra no Pantanal. Quanto maior a propriedade, maior a quantidade de gado e, por fim, maior o lucro. Isto é, são vozes que ecoam de uma parcela pequena da população brasileira, no entanto que detém a maior quantidade de capital: a elite. Neste caso, a elite ruralista, os “barões” da contemporaneidade. Uma parcela que de tanto poder financeiro, possui uma própria bancada dentro da política brasileira:

A chamada Bancada Ruralista abrange um grande número de parlamentares. A bancada atua de acordo com os interesses e perspectivas do ruralismo, interesses estes quase sempre opostos aos interesses de movimentos sociais que organizam camponeses sem terras, ou agricultores familiares (LIMA, 2016, p. 93).

Até o momento, é evidente que estamos falando de uma forma de política imperial, cujo objetivo é a expansão territorial e o domínio sobre o Outro. Cabe lembrar também que essa dominação não acontece somente por vias de conflitos físicos. Atualmente, a fala também vem se estabelecendo como ferramenta de colonização do conhecimento sobre o

¹¹ Unidade de medida (@) utilizada para pesar o gado. Cada arroba tem em média 15kg. Imagina-se uma rese de 16 arrobas, vendida no mercado bovino por 300,00 R\$ o @. Isto é, uma única cabeça de gado vale quase 5 mil reais. Então, considere que cada caminhão de boi grande carrega em média 60 cabeças de gado para o abate. Em um único caminhão, esse “patrão” estaria ganhando quase 300 mil reais.

Outro. Por exemplo, o discurso referente ao “indígena sedentário” reproduzido por Augusto César Proença e por outros autores que inscreveram o Pantanal na história a partir do olhar eurocêntrico, é reforçado dentro da política pela Frente Parlamentar da Agropecuária (FPA).

Conforme a matéria publicada em 2017 no portal *online* do G1, o então presidente do FPA e membro do PSDB do estado de Mato Grosso, tentou argumentar que os indígenas precisavam de autonomia para buscar parcerias para explorar suas terras. Um discurso que nos remete diretamente ao período colonial brasileiro:

"Eu acho que o índio tem que ter a prioridade [sobre o uso da terra], a escolha é dele. Mas claro que ele pode também terceirizar isso por falta de tecnologia, equipamento. Em algumas situações, por exemplo a questão mineral, é óbvio que ele vai precisar de parceiros. Se até uma empresa brasileira busca parceria, por que o índio não iria buscar? O que ele precisa ter é autonomia para isso, o que ele precisa ter é lucratividade com isso" (REED e FONTANA, G1, 2017).

O jornalismo ainda descreveu essa parte do parlamento brasileiro como principais apoiadores do até então presidente Michel Temer, nomeado, sem eleições, após o golpe no governo anterior. Trata-se de uma fala que integra um projeto político, que conforme Semionatto e Costa (2012, p. 215), pretende injetar na sociedade brasileira uma hegemonia forte o suficiente para neutralizar as classes subalternas. Um projeto que em 2019 ganhou mais força com a eleição do novo presidente, que em reunião com membros da FPA, declarou sua lealdade à bancada ruralista por tê-lo colocado no planalto:

“Esse é o governo de vocês”, disse o presidente em café da manhã com deputados da Frente Parlamentar da Agropecuária (FPA). “Como deputado, em 100% das vezes votei acompanhando a bancada ruralista, e vocês sabem que votar com bancada ruralista é como parto de rinoceronte, recebendo críticas da imprensa, de organizações não governamentais e de outros países”, afirmou o presidente (DUARTE, ESTADÃO, 2019).

Em abril de 2019, o presidente, que é declaradamente contra a demarcação de terras indígenas e o Movimento dos Sem Terra (MST), discursou a favor da propriedade privada chamando-a de “sagrada” em um evento chamado “Agrishow” em Ribeirão Preto (SP). Não passaria muito tempo para que o projeto político da bancada ruralista avançasse em direção ao Pantanal. Em novembro de 2019, o novo governo revogou o decreto que impedia a expansão do plantio da cana-de-açúcar em territórios sensíveis, como o Pantanal e a Amazônia.

O projeto atua na fala do presidente como um espelho para muitos daqueles que acompanham estes discursos, seja pela televisão ou pela fala do patrão. Por exemplo, os aumentos dos ataques aos territórios indígenas e aos acampamentos do MST, realizados por

membros e/ou capangas de grandes proprietários rurais, ou mesmo, a classe trabalhadora rural, também pertencentes à margem, que chamam estes sujeitos de “invasores” em defesa da propriedade de uma burguesia “vitimizada” pelo discurso dominante.

A fala e imagem de um líder político que defende a perseguição de grupos das minorias sociais, implica na transmissão de valores conservadores que tem se aplicado na sociedade como ferramenta de domínio de um povo sobre o outro. Conforme Semionatto e Costa:

Na sociedade capitalista, a burguesia organiza o consenso (ativo e passivo) dos dominados mediante a disseminação de normas e valores, com grande incidência no terreno cultural, espaço de formação de subjetividades e formas de pensar que incidem na construção da hegemonia (SEMINIONATTO e COSTA, 2012, p. 218).

Pelo domínio ideológico da fala, no qual o homem pobre é colocado contra o Outro homem pobre em defesa do homem rico, conforme os autores, o discurso da bancada ruralista está centrado em formar uma identidade única para o “homem do campo”, negando a diferença de classes e colocando-os todos dentro do mesmo “pacote” no qual os problemas de um são os mesmos do outro. Isto é, o fazendeiro teria os mesmos problemas que os peões, estes que teriam os mesmos problemas que os agrônomos, zootecnistas, veterinários e a classe de profissionais agrários em geral.

São estes sujeitos dominantes que determinam também os nomes que ocupam o cargo mais alto de representação ruralista na política: o Ministério da Agricultura, pasta pública que após chegada do novo governo ao planalto, quase passou pela fusão com o Ministério do Meio Ambiente, como se ambos partissem do mesmo viés de pensamento. Não que a desistência desse plano haveria de mudar alguma coisa no projeto político desse grupo, considerando a declaração dada pelo atual chefe do planalto:

“A maior demonstração que eu pude dar e dou em estar ao lado de vocês é por ocasião durante a campanha quando nós queríamos e tínhamos a idéia de fundir o Ministério da Agricultura com o Meio Ambiente, pois chegamos à conclusão que não era o caso, até conversando com muitos de vocês. E temos, hoje em dia, um ministro do meio ambiente que está casado com vocês. Imaginem, sem citar nomes aqui, mas vocês podem pensar os últimos ministros do Meio Ambiente, se tivéssemos lá um ministro como esse, o inferno que seria a vida, não só de vocês, mas de todos nós aqui no Brasil nessa questão. Então tivemos aqui também a oportunidade e o bom senso de escolher um ministro do Meio Ambiente que casa a questão ambiental com o desenvolvimento. Todos nós ganhamos com isso.” (BRASIL, 2019).

Uma fala que causou impacto principalmente nos profissionais que atuam pelo meio ambiente, aliás como poderia uma pasta que implica em degradação para produção em massa, dialogar com outra pasta que trata da preservação, como por exemplo, no caso da cana-de-açúcar? Essa é uma discussão distante da nossa, mas que desenha e exemplifica o tamanho do poder exercido pelo setor do agronegócio em todas as regiões brasileiras, sobretudo, nos locais “a serem explorados”.

Além do agronegócio, outro setor que tem tomado espaço nas discussões pantaneiras é o turismo, principalmente em Mato Grosso do Sul, que abrange a maior parcela deste território “exótico” “paradisiaco”. Se existem inúmeros estudos da área ecológica que viabilizam a fauna e a flora pantaneira, consequentemente existirão inúmeros motivos que, baseados nessa onda ecológica, irão te provocar o interesse por uma aventura neste “cenário”.

Com base em análises de estudos feitos na Universidade de Oxford, o ecologista Cleber Alho (2019), informa que só no ano de 2017 o turismo movimentou cerca 7,9% do PIB brasileiro. Conforme o pesquisador, esse crescimento teve reflexo principalmente na cidade de Corumbá (MS), gerando mais de 300 milhões na economia da então conhecida como a capital do Pantanal e criando também novas funções de trabalho para os moradores locais:

A crescente indústria turística no Pantanal, motivada pelos apelos ambientais estéticos da biodiversidade, dos atributos culturais e de recreação, indica essa nova força socioeconômica para a região. A observação de aves, um atrativo de grande interesse internacional, tem também conquistado destaque no Pantanal, junto com outras atividades recreativas, como a pesca esportiva (ALHO, 2019, p. 771).

Aqui, dada a demanda de empregos que esse setor cria, reconhecemos também a sua importância. Essa mudança socioeconômica influencia diretamente nos lares dos sujeitos pantaneiros, no entanto, mesmo diante de todos os benefícios que estão em evidência, ainda soa necessário olharmos atentamente para os efeitos dessa venda e revenda do ambiente no qual o indivíduo do Pantanal não ultrapassa a linha da “ferramenta de trabalho”.

Assim como nas discussões acerca do agronegócio, tomaremos como ponto de partida duas observações: o primeiro diz respeito à corrente que entrelaça o agronegócio com o meio ambiente e, nesse processo criam o formato do “turismo ecológico”¹², já o segundo, consequência do primeiro, é o caminho que nos levará para o desfecho dessa discussão: de quem são as vozes que coordenam essa mais nova indústria promissora do Pantanal?

É notável que o crescimento do setor gera a necessidade de se construir uma infraestrutura adequada para receber o público interessado em conhecer essa região e isso implica na criação de empregos e até mesmo na troca de experiência entre os sujeitos que chegam de fora e os que nascem e permanecem na região. Não há espaço para duvidar do potencial do turismo como área de conhecimento, mas dentre as leituras percebe-se que a preocupação quanto aos seus impactos é vista somente dentro da zona ambiental:

Há impactos negativos causados pela atividade turística, os quais se somam às ameaças ambientais já existentes no Pantanal, e que devem ser analisados para serem mitigados, eliminados, ou mesmo compensados pelo esforço conjunto do governo e dos agentes que exploram o turismo (ALHO, 2019, p. 772).

Observações que nos levam a pensar na relação estreita entre os mercados do agronegócio, cuja modernização também diz respeito a diminuição do impacto ambiental, e do turismo, que anda lado a lado com o meio ambiente. Parte-se então da ideia de um ciclo: os grandes latifúndios, empolgados com o novo e promissório setor, abrem as portas para o turista, cuja relação de interesse depende da condição ambiental do local de visita. Podemos tomar como exemplo dois tipos de turismo no Pantanal.

O primeiro é o que tem sido vendido como *day-use*, baseado em passeios “tradicionais” de chalana¹³ e a cavalo, para contemplação da natureza pantaneira, podendo ser fechado com hospedagem ou sem. Este é um turismo mais recente, padronizado pelas agências e vendido para o mundo todo, sendo mais procurado por estrangeiros atraídos pela imagem divulgada do Pantanal. Do outro lado, o turismo da pesca. Este, por sua vez, tem espaço nos hábitos dos próprios brasileiros, também atraídos pela imagem da rica fauna aquática da região.

O turismo nessa região, assim como o agronegócio, tende a ser pauta para muitas discussões, no entanto, devemos sair da zona de conforto epistemológica no qual os agentes que protagonizam esse entrave são os ecologistas, pesquisadores rurais e sujeitos do turismo e adentrarmos nas vivências de quem estampa um fundo de tela para o cenário vendido. Como vivem, de fato, os trabalhadores que, por exemplo, sobrevivem da pesca nos rios pantaneiros? Que recebem e dependem da visita desse Outro externo à região?

Um texto produzido pela bióloga e cientista social Christiane Amâncio e pelo agrônomo e também cientista social, Robson Amâncio, nos posiciona diante da possibilidade de se ponderar sobre essa prática no Pantanal e até mesmo na atuação da propriedade

¹³ Embarcação plana utilizada para navegações em rios pantaneiros.

privada/estatal que a favorece. Para os autores, pescadores locais artesanais estão sendo proibidos de suas atividades sob a acusação “de serem os responsáveis pela degradação dos recursos naturais do Pantanal Sul” (AMÂNCIO e AMÂNCIO, 2012, p. 202):

Na realidade, politicamente, os pescadores têm sofrido restrições de pesca em prol da indústria do turismo de pesca esportiva, para que “sobre mais” peixe para o turista. Disto se estabelecem conflitos pelo uso e posse dos recursos naturais. Conflitos por um modo e estilo de vida diferentes e, em muitos casos, com valores antagônicos. São conflitos sócio-ambientais (AMÂNCIO e AMÂNCIO, 2012, p. 202).

Percebe-se que novamente estamos diante de um projeto político, dessa vez alinhado aos “preservacionismos”, que na prática deveria incluir e preservar também as populações ribeirinhas do pantanal e não silencia-las, acarretando naquilo que os autores chamam de “ecoexclusão”. A questão é que esse modo de se fazer ambientalismo tem sustento na ideologia da privatização contra a degradação, inscrita na ciência de Garret Hardin¹⁴.

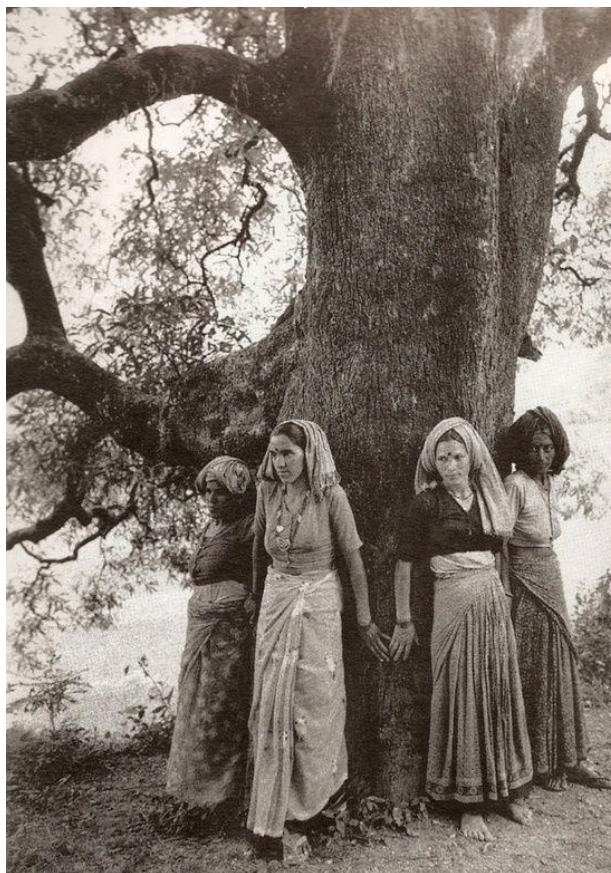
Para o ecologista, “a privatização e/ou a estatização são apontadas como as melhores alternativas para poder evitar que um processo generalizado de superexploração aconteça” (1968, apud AMÂNCIO e AMÂNCIO, 2012, p. 205). O argumento ignora a capacidade dessas populações em gerir seus próprios recursos naturais, apagando e criminalizando a possibilidade do uso comum das terras e sustentando o discurso da privatização.

Nesse sentido, o discurso produzido por Hardin é só um, dentre toda uma camada de hegemonia ocidental, que ignora a existência do conhecimento que nasce e surge das práticas dos sujeitos reais. É um movimento colonial que vem do centro para a periferia.

A questão é que a intervenção dos interesses privados, geram negligências sociais e culturais nestas comunidades. Os autores mencionam o *Movimento Chipko*, no qual mulheres indianas, em 1970, engajaram-se em ativismos pela “preservação dos valores culturais às formas de agricultura tradicional e à defesa dos direitos dos povos tradicionais de manter seu conhecimento e suas espécies vegetais e animais” (AMÂNCIO e AMÂNCIO, 2012, p. 207).

¹⁴ Ecologista dedicado aos estudos sobre os impactos da vida humana sobre a terra.

Figura 04 - Mulheres do Movimento *Chipko*



Fonte: Periódico Público, Espanha.

Segundo Katál (2013, p. 217-218), o movimento começou inicialmente por uma causa local e logo foi ganhando proporções maiores. A autora enfatiza que mulheres de *Chipko* não estavam sozinhas, porém estavam agrupadas em maiores números, já que a comercialização da floresta do Himalaia atingia as atividades de subsistência de todas elas.

O movimento das mulheres indianas de Garhwal é um exemplo do potencial da palavra. Não se trata de um ativismo que nasce pela fala do cientista, mas do sujeito que depende diretamente dos resultados do seu manifesto. Essa “comercialização” da floresta funciona como uma violência colonial que, como acompanhamos até aqui, encontra supor justamente na produção científica e imagética da região.

Notamos então, que o “cenário” pantaneiro foi e tem sido vinculado aos discursos dominantes, sejam aqueles promovidos pelos barões que ostentam o mercado da bovinocultura; pelos donos de propriedades rurais que enxergaram no turismo um futuro financeiramente promissor ou pelos discursos “ecoexcludentes” que segregam o homem do seu meio/natureza.

2.3 A voz da mídia

Se até aqui os três elementos principais que circulam pela formação da “episteme pantaneira” são vinculados aos movimentos históricos coloniais, cabe a nós refletirmos como essa imagem persiste, construindo relações intersubjetivas que deixam de atravessar o cognitivo somente daqueles que, como nós, acessam os materiais científicos à trabalho/estudo, para ocupar a *psique* do Outro, por exemplo, no horário de descanso/recreativo através da mídia televisiva/informática.

De antemão, entendemos por mídia (do latim *media*, plural *médium*) todo material de mediação de informação¹⁵, isso inclui também os materiais que foram consultados para os tópicos anteriores, como as obras bibliográficas resgatadas do fundo da biblioteca da universidade ou o artigo disponível nas plataformas digitais. No entanto, nosso objetivo neste subtópico é olhar para a mídia que alcança as massas. O que a televisão tem a dizer sobre o Pantanal? E, quais os reflexos dessa reprodução no imaginário de quem a consome?

Para iniciarmos esta discussão, voltaremos ao dia 22 de setembro de 2017, quando o programa de televisão aberta *Globo Reporter*¹⁶ dedicou o *show* da noite ao “cenário” pantaneiro. A edição foi aberta pelo apresentador com a seguinte questão: “Vozes do pantanal: cientistas conseguem entender o que dizem os bichos?”.

Na exibição, informações básicas foram transmitidas para o público telespectador, como por exemplo, a existência da divisão brasileira entre Pantanal Sul e Norte, o período das águas e da seca, alguns dos principais animais e plantas da planície pantaneira e até mesmo os primeiros sinais da presença do homem, pelos estudos dos arqueólogos.

Todos estes conteúdos poderiam ser encontrados sem surpresa em recursos didáticos do ensino básico brasileiro, principalmente dentro dos estudos da geografia e biologia, acompanhados de uma fotografia ou outra, eles ilustram um Pantanal destinado ao que há de recursos naturais. Aliás, os livros didáticos são ferramentas midiáticas que também carregam imagens do Outro que podem fazer toda a diferença no olhar dos sujeitos sobre o que lhe soa diferente.

A importância de transmitir o Pantanal para os diversos grupos de trabalhadores brasileiros, cujo recurso de informação predominante é a televisão¹⁷, deve ser considerada

¹⁵ Consideramos o conceito mais conhecido de mídia, com raiz no latim, pois entendemos neste texto a mídia como o meio de se chegar até o Outro. Meio este que, por sua vez, sugere cada vez mais que as relações intersubjetivas acontecem e vão acontecer sem os limites físicos (distância, acesso, etc).

¹⁶ Programa semanal jornalístico transmitido pelo canal da Rede Globo de televisão.

¹⁷ Segundo o PNAD do ano de 2016, de quase 70 milhões de domicílios permanentes no Brasil, somente 1,9 milhão dessas residências não possuem televisão (GANDRA, 2016).

aqui, principalmente pela participação das vozes de pesquisadores que se distribuem em áreas distintas, como a medicina veterinária, ciências biológicas, arqueologia e até mesmo pesquisadores farmacêuticos, cujos projetos científicos certamente atenderam e continuam a atender o perfil do roteiro construído para a “comercialização” desta região.

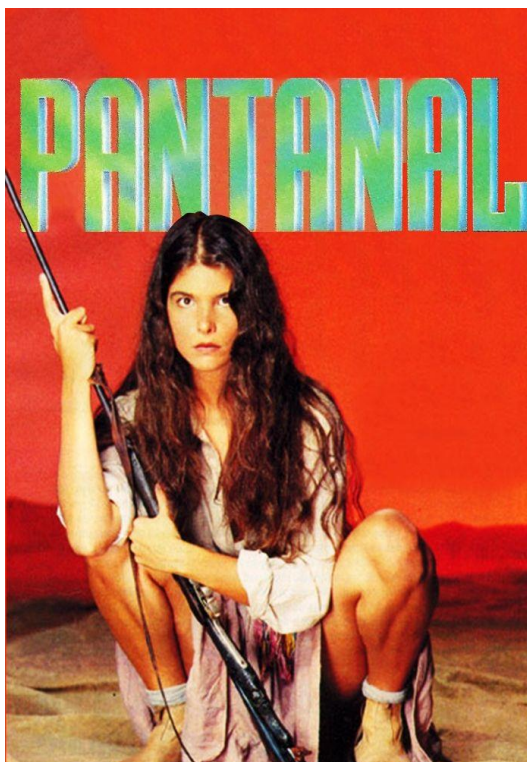
A Rede Globo, ao transmitir para milhões de brasileiros uma imagem do Pantanal essencialmente vinculada aos recursos naturais, ao trabalho de manuseio do gado e à presença de cientistas que mapeiam as faunas e floras pantaneiras, dando pequenos espaços para a aparição dos pantaneiros, exhibe consideravelmente o movimento colonial do qual falamos anteriormente, com a repetição dos elementos que cerceiam a cultura pantaneira num suposto costume “tradicional”.

Além do documentário “global”, a fauna e a flora do Pantanal serviram e ainda servem como conteúdo para outras mídias (nacionais e internacionais), como por exemplo as produções cinematográficas da *National Geographic*¹⁸. Outra (re)produção que podemos mencionar aqui, é a novela “Pantanal”, de Benedito Ruy Barbosa, transmitida na década de 1990 pela primeira vez na TV Manchete e em 2008 pelo Sistema Brasileiro de Televisão (SBT), curiosamente após uma enquete realizada pela própria emissora para que o público selecionasse a próxima novela a ser reexibida no canal.

Num breve resumo, a novela conta a história de um fazendeiro que viaja do Rio de Janeiro para o Pantanal com o objetivo de criar gado selvagem (gado marruá). O fazendeiro casa-se com uma moça carioca que engravida do seu primeiro filho. A moça, sem conseguir viver a rotina pantaneira, retorna para o RJ levando consigo o filho do casal. O rapaz, já adulto, retorna ao Pantanal para visitar o pai e conhece a Juma (personagem interpretada pela atriz Cristiana Oliveira), uma figura nativa “selvagem” da região.

¹⁸ Canal de televisão por assinatura. Dedicou um dos episódios da série “Brasil Selvagem” para falar do Pantanal.

Figura 05 - "Mulher Pantaneira" (Juma) da novela "Pantanal" (TvGlobo)



Fonte: Google Imagens

A novela chamou a atenção do público brasileiro tanto pela natureza exótica utilizada como plano de fundo, quanto pelo destaque aos personagens místicos como uma representação “folclórica” do local. A Juma (figura 05), a mulher que se transformava em onça e o Velho do rio (vivido pelo ator Cláudio da Silva Marzo), um curandeiro que se virava sucuri¹⁹.

Ambas as caricatas figuras são importantes neste trabalho, pois ilustram o poder da imagem na formação do conhecimento/saber do Eu sobre o Outro. A mulher, com o tom de “selvagem” “bicho do mato”²⁰, segurando a arma e visivelmente sexualizada²¹ é símbolo de uma reprodução estereotipada que molda aquilo que nós pensamos sobre o Outro.

²⁰ Termo popularmente utilizado para mencionar o sujeito que não se dá com os costumes da cidade.

²¹ Neste ponto, poderíamos abrir um subtópico apenas para falar da sexualização do corpo da mulher pelas mídias, sobretudo as mídias de massa. No entanto, conforme Savietto (2015, p. 52), como se trata de um tema complexo, considerando que essas reproduções ainda são/serão visíveis no material-histórico contemporâneo e os estudos feministas sobre essas reproduções ainda são recentes (início na década de 1970), nos atentaremos especificamente ao fator dominante dessa reprodução. Aquilo que os estudos de Savietto (2015), assim como escritos desta dissertação, descrevem como um ato “discursivo” que interpela todos os espaços em que transitam os homens. O discurso que transforma a mulher de um espaço “não-civilizado” em selvagem, porém uma selvagem que ainda possui a “sexualidade” requerida pelo olhar patriarcal.

Como exemplo do poder de alcance dessa reprodução imagética caricata sobre a região pantaneira, faremos o uso dos estudos organizado em um dos artigos da comunicadora social Ana Maio (2009). No trabalho em questão, uniu alguns colaboradores de estados diferentes do Brasil, para que estes respondessem perguntas sobre a percepção deles quanto a existência de uma região chamada “Pantanal”. Conforme a autora:

Para tentar compreender o processo de comunicação que envolve o Pantanal, parte-se do pressuposto que o receptor construiu e mantém uma imagem simbólica da região muito próxima do ‘paraíso’. Associado ao verde, à revoada de pássaros, à beleza das águas e à abundância de animais e espécies vegetais, o Pantanal é, antes de tudo, um cenário, uma paisagem onde não há espaço para sistemas de produção, presença humana, instalação de indústrias e nem mesmo tecnologia digital (MAIO, 2009, p. 219).

Neste sentido, considerando aquilo que a pesquisadora obteve como resposta e, sobretudo, olhando pela perspectiva atual do Brasil e por todos os discursos que foram e continuam a ser priorizados para transitarem entre os lares brasileiros, quais são os motivos que impedem uma grande mídia como a Rede Globo de olhar para dentro deste cenário sem colocá-lo exclusivamente como um lugar explorável, tanto por cientistas quanto por sujeitos dos mercados que se instalam nessa região?

Interessa-nos neste trabalho, discutir a construção deste lugar reconhecido pela UNESCO²² como patrimônio da biosfera dentro destes discursos “oficiais” que são receptados tantos pelos sujeitos internos (sul e norte) quanto do externo (outros estados ou mesmo outros países). Por que o pantanal é palco do mercado do turismo e do agronegócio e não de resistência de homens e, sobretudo, mulheres que atravessam períodos sobrevivendo às rotinas complexas em locais isolados das iniciativas das políticas públicas?

Não é que não exista outras produções que exibam um outro lado do Pantanal, uma visão real, sem mulheres que se transformam em onça e sem a fala predominante dos agentes do mercado e da ciência. No documentário “Terra das Águas” (2007),²³ produzido e roteirizado pela também pesquisadora Rosiney Bigatão, um breve momento é dedicado à fala da mulher pantaneira “Claudete”.

Conforme o trecho: “de primeiro a gente achava que o marido, ele falava, você tinha que escutar e ficar quieta né. Hoje em dia não, você vê que tem direito a muitas coisas né”

²² Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura.

²³ O documentário, que até 2021 estava disponível no Youtube, foi exibido pela primeira vez no 8º Festival de Inverno da cidade Bonito (MS). A produção dedica-se em acompanhar, através da fala, a rotina de alguns pões de fazendas do Pantanal. Apesar da pouca presença da mulher, a produção foi perspicaz em trazer para os olhos dos desconhecidos (público do festival e curiosos da internet), como vivem os campeiros que residem nas fazendas do Pantanal (sul).

(TERRA DAS ÁGUAS, 2007). Apesar de rápida, em outro momento a palavra da “esposa do peão” contempla a televisão (novela) como fator dessa mudança de percepção sobre sua própria condição, nos proporcionando um considerável sinal sobre as transformações sociais das últimas eras nas geografias pantaneiras.

Trata-se de uma fala rica e que, por si só, já desloca o sujeito pantaneiro da sua “essencial tradição”. A palavra de Claudete contraria, assim, a velha concepção do “que é ser pantaneiro”. Sendo assim, na voz da pantaneira, a teoria do sujeito caricato se dissolve. Ele deixa de ser o que era antes para se tornar o que é hoje. Vai da mulher que culturalmente é ensinada a obedecer à mulher que se impõe frente às regras “sociais” ditadas para ela.

Não que a televisão seja a responsável por conceber essa percepção da pantaneira por si só. Essa noção nasce da vivência da mulher e se choca com a referência usada pelo criador daquele roteiro para contar a história da novela que ela assistiu. A televisão, neste caso, foi um caminho que a aproximou de uma nova forma de se entender como mulher numa sociedade fundada em preceitos patriarcais.

A própria diretora do documentário dedicou-se, posteriormente, em analisar a relação do sujeito pantaneiro com a TV, partindo preferencialmente da visão do peão. Em seu estudo, publicado em 2010, Bigatão apresenta toda a rotina dos peões das regiões mais isoladas do Pantanal Sul:

Apesar de ser final de tarde e ainda ter luz natural, peões, com lanternas em punho, começam a chegar ao comedor, lugar onde se servem as refeições. Dali, vão seguir outro chamado sonoro: o plim-plim da TV Globo, que fica ligada até às 9 da noite ou, mais especificamente, até acabar a novela do horário nobre - 20 horas -, que lá começa uma hora a mais cedo por causa do fuso horário. Às vezes, a TV é desligada um pouco mais tarde, ao final do futebol, quando há transmissão de jogos e campeonatos importantes (BIGATÃO, 2010, p. 119-120).

Tanto no documentário quanto em seus estudos posteriores, a autora deixa claro que estava fazendo ali um trabalho voltado para a imagem do peão, logo, toda a sua análise sobre a relação do sujeito pantaneiro com a televisão e o rádio, teve como base explicitamente a experiência do homem (sentido literal de gênero) pantaneiro com a tecnologia da informação.

Segundo a autora, a partir dos depoimentos que coletou, acredita-se que as primeiras televisões chegaram ao Pantanal ainda na década de 1960 e parte responsável por essa chegada, sem considerar a condição financeira do primeiro dono de televisão na região, foram

os irmãos Ueze e Eduardo Zahran (BIGATÃO, 2010, p.134). Nomes de peso do empresariado do país, os irmãos Zahran fundaram a rede “mato-grossense”²⁴ de televisão²⁵.

Essa mudança não só inseriu a rede de informação dentro da região pantaneira, como também passou a inserir o próprio Pantanal dentro da rede de informação. Conforme a pesquisadora, as investidas da mídia sobre o Pantanal eram inicialmente exclusivas para falar dos problemas fronteiriços, como o “tráfico de drogas, contrabando e atividades ilícitas” (BIGATÃO, 2010, p. 156).

A autora menciona que essa produção diária de conteúdo sobre a região ser estritamente vinculada com o tráfico só mudou após a filiada da TV Globo impulsionar um “contrafluxo” de informações. Nas palavras de Bigatão (2010, p. 158), o que houve foi uma “inserção da produção local nos programas de veiculação nacional”.

Reforçando aquilo que para nós, neste ponto do estudo, já não é surpresa, Rosiney Bigatão destaca a presença do turismo, da agricultura, pecuária e do olhar ecológico foram predominantes nesse formato de televisão que “valoriza” a cultura local, sobretudo os dois primeiros assuntos. E por último, entre os “mais discutidos”, estão as questões sobre a luta por terra (BIGATÃO, 2010, p. 159).

A pesquisadora, por todo o seu trabalho, faz o uso de arquivos fornecidos pela atual TV Morena para encontrar a figura do peão pantaneiro e, com seus resultados, nos permite entrar exatamente naquilo que objetivamos questionar aqui: a hegemonia anexada às regiões “subalternizadas” através das mídias que apaga a imagem do Outro.

Em uma análise pontual sobre a reprodução do Pantanal nessas mídias, Bigatão (2010, p. 163) descreve a obsessão dessas linguagens midiáticas em reproduzir um “perfil puro” da cultura pantaneira, criando uma esfera pantaneira dicotomizada entre o mundo urbano, civilizado e não-civilizado.

Dentre essas produções, Bigatão (2010, p. 191) também destaca iniciativa da novela Pantanal, afirmando que “foi a novela quem deu visibilidade ao homem pantaneiro. A partir dela, o pantaneiro passou a existir para a mídia”. Neste ponto, podemos até concordar que a novela incluiu o peão pantaneiro na mídia e até mesmo no imaginário do Outro, porém não há como afirmarmos que essa produção tenha valorizado de fato a imagem do Pantanal.

A começar pela transformação da região em que foi gravada a novela em “cenário para turismo”, no qual a sede da fazenda se transformou em hotel (BIGATÃO, 2010, p. 185) para

²⁴ No período em que foi fundada, em 1965, a rede de televisão ainda pertencia ao estado de Mato Grosso, dado que a divisão dos estados só foi acontecer quase no final da década de 1970.

²⁵ TV Morena, posteriormente filiada a Rede Globo.

abrigar curiosos que desejam viver uma “experiência pantaneira”. Mesmo nos esforços da autora em levantar a crítica sobre a hegemonia e o poder da linguagem midiática sobre o Outro, seu trabalho retoma os mesmos conceitos de “ser pantaneiro” que não ultrapassa: a fazenda, o gado, o peão e o turismo.

A autora, assim como outros teóricos que ajudaram a tecer a episteme pantaneira, apesar de romper com a ideia absoluta do sujeito do Pantanal sob a sombra da fauna e flora, reivindica a presença da oratória dos peões, mas os mantém dentro da concepção tradicional do Pantanal, como figuras centrais e que representam a “cultura local”. Nesse sentido, a narrativa dominante permanece sendo a fauna e a flora, no entanto esse “exótico” passa a incluir a figura do homem como seu “guia”, sua referência.

Se tratando de um trabalho sobre um grupo de homens pantaneiro, no texto de Bigatão, a mulher aparece em raros momentos. A autora até chega a mencionar que “há poucas mulheres” na região (BIGATÃO, 2010, p. 123), caindo assim na armadilha colonial que implica na subalternização do sujeito.

Nesse sentido, mesmo com o olhar que sugere a decolonialidade, a tensão proposta por Rosiney Bigatão quanto à exclusão do peão pantaneiro do conceito de Pantanal, ainda é impossível deduzir que a tradição destes sujeitos seja a própria definição da Cultura do Pantanal.

Primeiro porque a própria definição sobre “o que é cultura” ainda é um debate com pontas soltas dentro dos Estudos Culturais e segundo que, como a própria autora reconhece²⁶, o pantanal é um local híbrido. Logo, o conceito de Cultura Pantaneira não deve permanecer como um sinônimo de “meio rural” ou função “peão”.

Nesse processo, por exemplo, os povos indígenas ficam de fora da história da região como sujeitos também pantaneiros. São realocados em sua própria terra para ocuparem o plano de fundo, junto à fauna e a à flora. Aqueles que já estavam no Pantanal muito antes da chegada do homem branco, mas que não costumava ser reconhecido como pantaneiros, porque o pantaneiro seria então aquele sujeito que é peão nos espaços mais isolados da região.

Não discordamos, porém, que a Cultura Pantaneira seja feita a partir da oralidade. A história oral é um dos pilares que sustentam a crítica deste trabalho. É justamente as palavras

²⁶ Mestiços ou híbridos, esses modos de estruturação do pensamento estão expressos no vestuário, no jeito de falar, cantar e contar causos, nos costumes, enfim, nos textos culturais do peão pantaneiro. Textos formados pela incorporação das culturas paraguais, indígenas, espanholas, dos bandeirantes, incas, e tantas outras que estão presentes na imagem dele (BIGATÃO, 2010, p. 16-17).

desse Outro e aquilo que ele tem pra contar, que constroem as pontes de acesso entre o Eu e o Outro.

Por isso, a insistência das mídias em fechar esses sujeitos em caricatos personagens de um enredo, ignora não somente as mulheres, as outras formas de subsistências e as outras culturas “tradicionais” pantaneiras, como também ignora o meio real destes sujeitos e as vontades/desejos/necessidades dos mesmos.

Isto é, essa repetida reprodução do Outro integra um projeto psicossocial de colonização que reflete tanto na percepção do próprio pantaneiro sobre si (no quarto capítulo deste trabalho, com as vozes das mulheres pantaneiras, nos aprofundaremos nessa percepção), quanto na do Outro sobre o Pantanal e, inclusive, esse projeto nos impede de pensarmos na saúde, educação, qualidade de vida, desigualdade e outras questões sociais e reais que compõem também a vivência dos sujeitos pantaneiros.

Sendo assim, essas questões ficam submersas às prioridades “estéticas”, construídas com base num cenário à venda. Romper com a colonialidade que invade as ferramentas da linguagem requer o rompimento também com os estereótipos criados por esse molde dominante sobre a imagem do Outro.

Esse fenômeno psicossocial da construção do Outro pantaneiro é um processo que já vem sendo abordado dentro das epistemologias acadêmicas, especialmente dos estudos da comunicação social. Apesar de usar a lente do setor agropecuário para tecer a crítica sobre o discurso da mídia, o trabalho da pesquisadora Ana Maio ilustra os reflexos dessa “reprodução”. Conforme a autora:

Entre os 54 brasileiros entrevistados, 77% associaram o Pantanal à fauna e 66% à flora. Também foi expressivas a relação com o verde (48%), o pântano (37%) e a água (33%). A região foi citada como selvagem e preservada por 26% dos entrevistados. Todos esses aspectos estão ligados ao apelo visual da planície pantaneira, explorado pela telenovela e programas jornalísticos (MAIO, 2009, p. 220).

Em suas análises, pelo menos 5% destes entrevistados, colocaram como referência básica a telenovela “Pantanal” para justificar a imagem que os mesmos possuem sobre esta região. No geral, a autora constata que cerca de 88% dos entrevistados mencionaram a televisão como recurso utilizado para a formação desse “ideal” do que é o Pantanal.

No entanto, para a autora essa representação televisiva de um Pantanal essencialmente exótico, como um “paraíso”, elimina a possibilidade de enxergá-lo também e, sobretudo, como um local onde se faz a pecuária. Uma observação que nos parece complexa, considerando que até aqui tudo o que vimos foi a presença forte do “agro” nos discursos

sobre as terras pantaneiras. Mesmo assim, reconhecemos a importância do objetivo das suas análises, até mesmo para ilustrar a ausência das vidas humanas daquilo que o Outro entende como Pantanal.

Seguindo, não é só a agropecuária que, mesmo sendo um dos assuntos mais vinculados à região pantaneira, proclama por seu espaço nas discussões que formam a imagem do Pantanal na mídia. O próprio debate sobre o meio ambiente, no debate travado por Brum e Linhares (2006), também é “invisível” aos olhos de quem faz a TV:

Se há quem se importe com a ausência da promissora pecuária no conhecimento do Outro sobre o Pantanal, há também quem note a ausência do diálogo da televisão com a preservação do meio ambiente, com os avanços dos projetos siderúrgicos e das hidrovias e, até mesmo, com o efeito da televisão sobre “modo de falar e de vestir, a cultura e os relacionamentos familiares e sociais” (BRUM e LINHARES, 2006, p. 5).

Em geral, não há como negar que já existem críticas que, mesmo partindo de direções opostas, encaminham-se para a influência da televisão e o que é reproduzido sobre o Outro, construindo no imaginário do público geral uma imagem mais restrita do cenário pantaneiro. O trabalho de Brum e Linhares, assim como Maio (2009) e Bigatão (2010), é mais específico ao tratar dessas negligências abordando diretamente o meio televisivo:

As matérias jornalísticas geralmente abordam denúncias, destacam o pitoresco da região e repetem, à exaustão, que o Pantanal é um “paraíso”, e não aprofundam nos temas que estão causando sérios estragos: degradação, assoreamento dos rios, esgotos produzidos no planalto e despejados na planície, pesca predatória e até mesmo o tão desejado turismo dando sua parcela de colaboração para a poluição ambiental (BRUM e LINHARES, 2006, p. 12).

Mesmo dentro da problemática apontada para o que é tomado como prioridade de produção imagética sobre o Pantanal, o assunto é o mesmo: meio ambiente e pecuária. Seguimos com objetivos críticos ao “domínio do Outro”, mas andando em círculos, permitindo que os dominantes sigam o percurso. Cabe a reflexão sobre os efeitos da novela “Pantanal”, dos documentários cinematográficos e dos estudos sobre a região que dominam as plataformas de pesquisa acadêmicas.

O que é possível pensar sobre a origem de todas essas formas de linguagens e como elas transitam entre as intersubjetividades dos sujeitos internos e externos à região pantaneira? Quais os critérios que nós, como também produtores de ideologias, usamos para construir, reconstruir e desconstruir as percepções sobre nosso entorno? E como eles se aplicam nesta busca pela presença da mulher nas narrativas pantaneiras, por exemplo? Esta que, como cabe

ressaltar, mal aparece nos escritos e se aparece, é sob condições caricatas da “mulher do” peão.

3 ESTUDOS CULTURAIS & O OLHAR DECOLONIAL

Neste capítulo, nos atentamos em construir uma ponte teórica entre o problema (a ausência da mulher, a distorção do conceito de “ser pantaneiro” e a colonização que se acomoda nos discursos hegemônicos) com os caminhos que em hipótese podem servir como “uma solução” ou um caminho viável que favorece, de antemão, o processo sul-americano de decolonização.

Entendemos aqui que todo esse processo de formatação das “narrativas pantaneiras”, embasado no discurso colonial, exprime um violento movimento de apropriação do Outro. Alimentar a narrativa “oficial”, no qual o conceito de “ser pantaneiro” nasce dos pioneiros, ignora até mesmo o achado arqueológico sobre os ancestrais dos indígenas que moram/moravam no Pantanal.

Aos separar os povos indígenas de serem os reais “pioneiros” da ocupação do Pantanal, mesmo que no período a região ainda não fosse conhecida pelo nome, fica nítido que dentro dessa modelagem de “cultura pantaneira” existe aquilo que o teórico Boaventura de Souza Santos (2010) entende por “pensamento abissal”. Conforme o autor, esse pensamento “consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis” (SANTOS, 2010, p. 23):

As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo “deste lado da linha” e o universo “do outro lado da linha”. A divisão é tal que “o outro lado da linha” desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente. Inexistente significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível (SANTOS, 2010, p. 23).

Nesse sentido, o outro lado da linha serve apenas para fins de apropriação. Lá estão uma “vasta gama de experiências desperdiçadas, tornadas invisíveis, tal como os seus autores” (SANTOS, 2010, p. 26). Boaventura, como teórico fundamental para abertura desse capítulo, nos provoca a introduzirmos estes estudos na corrente do cosmopolitismo subalterno:

O cosmopolitismo subalterno manifesta-se através das iniciativas e movimentos que constituem a globalização contra-hegemônica. Consiste num vasto conjunto de redes, iniciativas, organizações e movimentos que lutam contra a exclusão econômica, social, política e cultural gerada pela

mais recente encarnação do capitalismo global, conhecido como globalização neoliberal (SANTOS, 2010, p. 42).

Esse cosmopolitismo, conforme o autor, exige o pensamento pós-abissal que reconheça a “exclusão social no seu sentido mais amplo” (SANTOS, 2010, p. 43) e, sobretudo, o reconhecimento da diversidade. Dele, formam-se o que o autor descreve como “ecologia do saber”:

Na ecologia dos saberes, enquanto epistemologia pós-abissal, a busca de credibilidade para conhecimentos não-científicos não implica o descrédito do conhecimento científico. Implica, simplesmente, a sua utilização contra-hegemônica. Trata-se, por um lado, de explorar a pluralidade interna da ciência, isto é, as práticas científicas alternativas que se têm tornado visíveis através das epistemologias feministas e pós coloniais e, por outro lado, de promover a interação e a interdependência entre os saberes científicos e outros saberes, não-científicos (SANTOS, 2010, p. 48).

Na ecologia dos saberes, a ciência passa daquela que utiliza o Outro como um objeto, excluindo-o do direito de ser a própria fonte de conhecimento, para aquela que valoriza o saber empírico, que reconhece o valor da experiência, sobretudo, nessa ecologia de saberes existe valor até no local de fala do cientista. É um pensamento contra-hegemônica que não exclui, muito pelo contrário: inclui.

Boaventura utiliza como exemplo dessa exclusão do espaço/conhecimento do Outro, a troca do conhecimento ancestral pelo conhecimento científico nos campos de arroz na Indonésia. Segundo o autor, na década de 1960, os cientistas foram os responsáveis pela mudança do sistema ancestral de irrigação dos campos de arroz, na Ilha de Bali. A troca se deu porque esses conhecimentos ancestrais eram “considerados produtos da magia e da superstição” (SANTOS, 2010, p. 51).

Voltando à América Latina, o projeto de “industrialização” por meio das práticas do setor agrícola atrelado à ciência que atua em nome do empresariado, que por muitas vezes tem produzido efeitos “ecoexcludentes”, ignora a diversidade cultural das regiões “subalternizadas”. Isso justifica, por exemplo, o fato de até então termos focado em 3 grandes grupos de vozes diferentes (mídia; turismo/agronegócio; ciência), todos recheados de textos que rodeiam a mesma concepção de cultura pantaneira.

Por isso, neste capítulo a discussão deve prosseguir de modo com que nos situamos no local de concepção desse pensamento abissal que “distorce” a realidade do Outro para caber dentro do padrão pré-determinado pelo colonialismo. A começar pela importância de considerarmos a mídia como um veículo poderoso do discurso dominante.

Neste sentido, acreditamos que se quisermos de fato rompermos com essa linha de pensamento abissal, precisamos primeiramente romper com a ideia da mídia “boazinha” ou da mídia “má”. Como vimos desde o início dessa dissertação, as mídias são ferramentas reais que atuaram, ao longo das décadas, como as principais responsáveis pela transformação da narrativa imperial/colonial na “história oficial” do Pantanal e é sobre ela que discorreremos no subtópico adiante.

3.1. Contextualizando a linguagem das massas

No livro *“Uma história social da mídia”* (2016) dos autores Asa Briggs e Peter Burke, essa origem é contextualizada a partir da primeira impressão gráfica, descrita historicamente como a “prensa de Gutenberg” até o que entendemos hoje por “ciberespaço²⁷”. Apesar da obra abordar toda a transformação do meio de comunicação até os dias atuais, os autores evitam “afirmar que tudo piorou ou admitir que houve um progresso contínuo” (BRIGGS e BURKE, 2016, p. 16), no que diz respeito às relações humanas, sobretudo, com o meio.

Conforme os Briggs e Burke (2016, p. 15), a linguagem das massas surgiu durante o século XIX, ou seja, um fenômeno consideravelmente recente. Apesar disso, a ideia de conectar as pessoas numa determinada ideologia por meio de um recurso de linguagem não é novo, visto principalmente pelo impacto do livro sagrado cristão nas sociedades, das antigas até as contemporâneas. Um livro que atravessou gerações carregando histórias de povos que viveram antes e depois de Cristo. Este que, por sua vez, foi reproduzido em pinturas durante séculos como sendo um homem branco de olhos claros, fazendo-nos acreditar que o suposto salvador seria um sujeito europeu:

Imagens, especialmente estátuas, eram outra importante forma de comunicação e mesmo de propaganda no mundo antigo, sobretudo em Roma na era de Augusto. Essa arte oficial romana influenciou a iconografia dos primórdios da Igreja Católica: a imagem de Cristo "em sua majestade", por exemplo, era uma adaptação da imagem do imperador. Para os cristãos, as imagens eram tanto um meio de transmitir informação como de persuasão (BRIGGS e BURKE, 2016, p. 17).

Nesse sentido, de acordo com o grego Caesarea (apud Briggs e Burke, 2016, p. 18), “os artistas fazem tanto pela religião com suas pinturas quanto os oradores com sua

²⁷ O filósofo e sociólogo Pierre Lévy entende como “Ciberespaço” o universo criado pela “interconexão mundial de computadores

eloquência”. Isso implica a importância das representações imagéticas para a construção da figura bastante popular de Cristo.

Pensando por esse lado, dentro do que podemos imaginar dessas (re)apresentações imagéticas sob a perspectiva das transformações tecnológicas, encontramos uma incógnita: como questionamos hoje a “verdade” por trás dessa figura senão pelo acesso que temos ao histórico do cristianismo com um clique?²⁸

Se desde antes mesmo da escrita, as imagens já eram codificadas e decodificadas²⁹ pelos “primeiros homens” e assim construindo narrativas sobre um lugar que não conhecemos ou um momento que não vivemos, o que podemos esperar de uma ferramenta de linguagem como essa quando agregada à outras ferramentas de linguagens contemporâneas, como as mídias digitais que carregam falas e escritas em conexões que globalizam as comunicações sociais?

Segundo Briggs e Burke (2016, p. 23), as discussões acerca desse desenvolvimento da linguagem só começaram a se transformar em pauta a partir da segunda metade do século XX. Em geral, se tratam de transformações ocasionadas pelo desenvolvimento da comunicação elétrica. Essas discussões segregaram historiadores e sociólogos entre os que reivindicam que não “há problema em usar o computador” (BRIGGS e BURKE, 2016, p. 26) e os que afirmam a transformação, a longo prazo, da visão dos indivíduos sobre o mundo:

Uma corrente acusa a outra de tratar as pessoas comuns como passivas, objetos do impacto do letramento ou da computação. A acusação inversa é tratar a mídia, inclusive a imprensa, como passiva, espelho da cultura e da sociedade, e não como agência de comunicação, transformando tanto uma quanto outra (BRIGGS e BURKE, 2016, p. 26).

De um modo ou de outro, a “Era da Informação”³⁰ é um fenômeno em curso que ora costuma ser vinculado à democratização da informação, ora ao processo de globalização da informação. Termo esse, “globalização”, que segundo os autores, também foi dividido entre as concepções dicotomizadas do “bom e ruim”³¹.

²⁸ Trago o recorte dessa figura em específico do texto de Briggs e Burke, pois consideramos aqui o censo de 2010 do IBGE que destaca dentre as pluralidades religiosas, a predominância do cristianismo não apenas no Mato Grosso do Sul, mas na maioria dos estados do país.

²⁹ O conceito da Codificação e Decodificação integra a teoria da recepção do sociólogo Stuart Hall, no qual o código aparece entrelaçado ao “produtor” e a decodificação é intrínseca ao “receptor” dessa codificação.

³⁰ Utiliza-se aqui o conceito formulado por Manuel Castells, na obra *Sociedade em Rede* (2012). Conforme o autor, era da informação acompanha o desenvolvimento da tecnologia da informação que vem atravessando todas as sociedades. O autor considera todas essas informações e o meio como elas são transmitidas.

³¹ Em nossos estudos, consideramos a globalização que destoa do neoliberalismo e acolhe a ecologia dos saberes. Sendo assim, este texto deleita-se da globalização no sentido contra-hegemônico proposto por Boaventura de Souza Santos (2010).

Desatando o nó dicotômico do ato de globalizar, encontramos como eixo desse “choque cultural” os canais intersubjetivos e as fronteiras cognitivas que se formam a partir das relações dialógicas³². Isto é, mesmo que existam os que são contra e os que são favoráveis, é um fenômeno em curso cujos reflexos são identificáveis até mesmo nas relações mais superficiais do sujeito humano.

Como exemplo, os resultados das análises de Ana Maio (2009), no qual parte dos seus entrevistados conhecem o Pantanal como um lugar igual ao cenário da novela, no entanto não sabem dizer como vivem os pantaneiros, é um reflexo de uma sociedade que ainda enxerga o Outro como um ser distante, um corpo estranho que ora pode nem existir.

A televisão³³, como ferramenta de transmissão dessas imagens todas e até das “falas”, codifica um produto, nesse caso o Pantanal, e então cabe aos decodificadores (receptores) extrair desses códigos/símbolos, aquilo que lhe atribuir significações:

As significações invadem questões sociais controversas e conflitantes como uma força social real e positiva, afetando os seus resultados. A significação de eventos é parte daquilo pelo que se deve lutar, pois esse é o meio pelo qual o entendimento coletivo social é criado – e, assim, os meios pelos quais o consentimento para resultados particulares pode ser efetivamente mobilizado (HALL, 2010, p. 299).

As razões desses signos variam conforme o tempo-espaço, acompanhando assim os interesses da sociedade. Isso significa que, se há uma década atrás pesquisadores da área da comunicação já demonstravam um incômodo com que estava sendo produzido sobre a região pantaneira, principalmente pela superficialidade dessa rede de televisão em tratar do agronegócio e dos descasos ambientais, atualmente a visão já é outra porque os interesses já foram redefinidos.

Esses discursos ocupam espaços oficiais para definir a região pantaneira, sobressaindo-se frente aos debates sobre as classes sociais e as condições de vida de cada indivíduo que sobrevive neste local. Não que a mídia não esteja questionando as sobrevivências e resistências nas periferias do Brasil. Nunca vimos tanto sobre o Rio de Janeiro e seus inúmeros problemas sociais, por exemplo, como estamos assistindo atualmente nos telejornais.

³² Visto pela perspectiva bakhtiniana, a relação dialógica diz respeito ao fenômeno da comunicação entre sujeitos e a formação das enunciações.

³³ O início da idade da televisão, na década de 1950, deu surgimento à comunicação visual e estimulou a emergência de uma teoria interdisciplinar da mídia. Realizaram-se estudos nas áreas de economia, história, literatura, arte, ciência política, psicologia, sociologia e antropologia, o que levou à criação de departamentos acadêmicos de comunicação e estudos culturais (BRIGGS e BURKE, 2016, p. 11).

O cartão-postal do Brasil então deixaria de ser um paraíso harmonioso, objetivo de qualquer estrangeiro que sonhe em passar pelo país, para ser um lugar com tantos conflitos de interesses humanos como qualquer outra região colonizada do globo. No Pantanal, não seria diferente, sobretudo, em Mato Grosso do Sul. Nesta região, a máquina do sistema agropecuário encontra forças na grande mídia e isso é evidente no discurso: “o agro é tech, o agro é pop”³⁴ da Rede Globo.

Os estudos avançam dentro zona epistemológica do setor “agro” em busca de uma tecnologia de produção impecável e, diferente do romântico modelo de pecuária exibido pela novela Pantanal e pelos pioneiros de Proença (1992), atualmente todo o retorno financeiro não fica na região. Ele viaja paragrandes centros³⁵ urbanos junto com grandes proprietários rurais.

E o turismo, sendo um interesse internacional e nacional e que antes poderia ser visto como uma forma de degradação pelo impacto humano na natureza, atualmente já encontra base em práticas ecológicas que diminuem esse problema. No turismo, o grande proprietário rural encontra mais uma forma de comercializar a região.

Entende-se então que se há interesse do mercado, haverá também o interesse por parte da mídia, sobretudo, a mídia de massa. Porém, haveria algum interesse em reproduzir o modo de vida de um sujeito pantaneiro sem romantizá-lo como um “produto” puro de um paraíso “exótico”, de forma que o coloque como protagonista do próprio “cenário” em que atua?

Até aqui, não restam dúvidas de que as mídias de massa transmitem ideias que não influenciam diretamente o Outro, mas criam espelhos de signos e representações que compõem a formação da alteridade. Nessa discussão toda, sugere-se que a imagem do que se entende como uma cultura do Pantanal seja fundamentada apenas em pré-conceitos, frutos de uma longa colonização que começa de modo territorial e consolida-se na apropriação da esfera cognitiva³⁶ do sujeito.

³⁴ Comercial televisivo em horário nobre com objetivo de apresentar aos receptores os “feitos” do agronegócio brasileiro.

³⁵ Em uma das leituras sobre a região, encontramos uma coleção de livros intitulados “Atlas da exclusão social no Brasil”, do organizador Marcio Pochmann. A primeira e a terceira edição abordam dados que vão de encontro com a crítica que tecemos aqui. Em uma são expostos números que falam diretamente da qualidade de vida nos estados brasileiros. Deste material recortamos o estado de Mato Grosso do Sul e sua região pantaneira. O caso fica ainda mais curioso quando, na terceira edição, são verificados a concentração de renda por famílias brasileiras (os ricos no Brasil), evidenciando que tudo o que é produzido de capital na região pantaneira integravam e podem ainda compor (considerando que são dados tabulados até a primeira década de 2000) a economia dos grandes centros.

³⁶ Compreende-se que a colonização cognitiva é o estágio em que o indivíduo colonizado começa a pensar pela perspectiva cultural do colonizador. No Brasil, este formato de violência colonial é desenrolado por Paulo Freire no livro *Pedagogia do Oprimido* (1968). Conforme Penna (2014), o produto das relações entre o opressor/metrópole e o oprimido/colônia tende a ser o da colonização cognitiva. Freire entende que este processo é visível na “medida em o oprimido hospeda em si características do opressor” (PENNA, 2014, p. 183-184).

3.2. A tomada do Outro como ferramenta colonial

Dialogar com parte do que vêm sendo produzido e reproduzido sobre a região do Pantanal, no intuito localizarmos nestes materiais fragmentos do que se entende sobre a cultura pantaneira e o local da mulher, nos permite abrir espaço para, a partir deste ponto, pensarmos então nas origens do próprio habito de colonizar aquilo que lhe parece “bárbaro” “não-civilizado”.

Retomando a chegada dos europeus na região pantaneira, entende-se as razões pelas quais o ocidente vem sendo tomado como base para a confecção dos costumes contemporâneos em todos os cantos do globo. Neste ponto, nosso objetivo já não é questionar sua existência, mas sim tensionar sobre as razões pelas quais ela resiste aos longos processos de transformações sociais impulsionados pela era das indústrias e, em seguida, da informação.

A história da invasão dos povos brancos nos países colonizados, trazendo consigo as noções da terra como propriedade privada, vista pela óptica da regional de colonização: se antes os indígenas, primeiros povos do Pantanal, utilizavam as terras pantaneiras sem considera-las como propriedade de uma etnia específica, com a chegada do homem branco o costume local foi moldado para atender os interesses dos povos invasores (os portugueses/espanhóis).

Conforme o historiador Edward Thompson (1998), a morte do costume do uso comum sobre o uso de terras começou ainda na Inglaterra entre os séculos XV e XVI. Até antes de fecharem as terras para interesse privado, homens e mulheres tinham direitos de espigar³⁷ e retirar lenha de pedaços de terras de uso comum. Conforme o aumento do interesse capitalista sobre o uso das terras, esse direito aos poucos foi sendo retirado das camadas mais “inferiores”.

Com ajuda da elite inglesa e, como Freire (1968) se fosse um desses nomes clássicos dos Estudos Culturais) apontaria: dos oprimidos que internalizaram os interesses do opressor, o que era assegurado pela igreja, passou a ser assunto dos tribunais. Conforme o autor, um trecho específico do livro do Tribunal Senhorial do século XVII, somente aqueles que pagaram as taxas e o impostos poderiam fazer o uso das terras (THOMPSON, 1998, p. 103).

³⁷ Ato de plantar e colher o milho.

Consideremos que os membros destes tribunais eram também sujeitos da elite inglesa, magistrados cuja influência se dava dentre os fazendeiros (sem contar os magistrados que também eram “donos de terra”). A estratégia da elite em cortar direitos do uso das terras, fechando-as somente para aqueles que “cooperavam” com os tribunais, era também uma forma de implantar o modelo de capitalismo nas veias dos costumes ingleses.

Conforme crescia a valorização sobre as terras, aumentavam também as limitações do seu uso. Sendo assim, não demoraria muito até se consolidarem os primeiros grandes latifúndios ingleses. No início, conforme narra o autor, alguns habitantes menos favorecidos ainda tinham direito a uma tirada de lenha e a uma vaca leiteira, em troca de favores nessas grandes fazendas. Neste tempo, os serviços da mulher na casa-grande já eram necessários. Conforme o autor:

É melhor que a mão de obra continue residente e disponível para as tarefas difíceis do feno e da colheita e para a necessidade de trabalho temporário, que incluíam a grande quantidade de serviços femininos na mansão, na casa da fazenda e na leiteria. Conceder o direito de subsistência aos pobres, inclusive lenha e uma vaca que desse o balde de leite, era ao mesmo tempo um meio de manter baixos os tributos para a assistência aos pobres (THOMPSON, 1998, 124).

Com as limitações impostas devido a internalização do capitalismo no sistema de trocas dessas regiões inglesas e, sobretudo, com a abertura e expansão do mercado marítimo, o alimento para os próprios vilarejos ingleses foram ficando escassos. Com a escassez, veio a fome e com a fome surgiram os motins. Esses motins eram formas de negociações pela redução do valor do alimento (em especial o trigo, o mais utilizado).

Neste ponto específico dos escritos de Thompson (1998), sua crítica cabe diretamente aos “comentaristas” dos eventos daquele período que traziam superficialmente o que constavam nos panfletos e cartas que ficaram como vestígios dos motivos e das funções dos amotinados.

Essa seletividade dos historiadores que se propuseram em produzir materiais históricos sobre os eventos da Inglaterra antes do período colonial, transformou sujeitos importantes para que as revoltas acontecessem, como as mulheres, em meros planos de fundo. Consequentemente, ao tecer a crítica contra os métodos dos próprios “colegas” de área de estudo, Thompson se propõe em analisar trechos específicos dos documentos para mostrar a presença dessas mulheres nos motins da fome:

Se as mulheres tinham especial proeminência nos motins da fome de regiões em que era forte a economia doméstica manufatureira, era em parte porque o

seu papel nessa economia lhe assegurava autoridade e autoconfiança. Mas tal não se dava porque os papéis de gênero fossem quase indistinguíveis. A esfera da autoridade feminina provavelmente se encarregava da maior parte das compras de alimentos, e dentro da casa era responsabilidade das mulheres assar o pão, preparar a cerveja e cuidar da alimentação da família. Elas eram, portanto, especialmente sensíveis ao preço e à qualidade das mercadorias, e as primeiras a terem de elaborar economias e estratégias de sobrevivência diante da ameaça de desabastecimento (THOMPSON, 1998, p. 247).

O autor ainda menciona que naquele período, as mulheres eram grandes formadoras de opinião dentro das comunidades onde viviam, por isso tinham maior facilidade de organizar motins com a participação em solidariedade dos homens e crianças que também dependiam dos resultados dessas negociações.

Quanto à intensidade da participação destes sujeitos nas negociações, por muitas vezes, conforme o autor, as mulheres enfrentavam tiroteios e por outras alcançavam seus objetivos por meio daquilo que Thompson entendeu como uma espécie de “provocação da língua feminina” (THOMPSON, 1998, p. 154):

Em 1767, Susannah Soons foi condenada em Norwich por “fazer vários discursos escandalosos e inflamados”, e Mary Watts em Leicester por “atacar” os magistrados “com linguagem e gestos indecentes e insultantes”. Em Montrose, enquanto a lei do motim era lida e os militares já estavam a posto para dispersar a multidão, Elizabeth Beattie gritou: “Ninguém vai tirar esse papel da mão dele?”. E ela mesma tentou arrancar a lei do magistrado.

O historiador faz um recorte da presença das mulheres na história da Inglaterra de modo que transpareça até mesmo a função do uso da voz como ferramenta de luta ainda naquele período. O uso da palavra, por exemplo, aparece de forma determinante em parte das negociações, até a utilização da própria ação de Beattie pode ser entendida como um ato maior da expressão da linguagem dos amotinados.

A história da venda das esposas, um costume utilizado por algumas mulheres (e maridos) como estratégia para burlar as leis da igreja que não permitiam a separação, são parte de uma narrativa até então obliterada por aqueles que Thompson chama de “comentaristas” do período. Mesmo diante do ato nada convencional daquelas mulheres de escapar das punições divinas, os casos citados narram, sobretudo, o poder do discurso produzido pela instituição divina atrelada à instituição do homem.

A instituição do homem entra neste estudo também como uma percepção de gênero. Naquele período, para se livrar de um casamento, a figura da mulher é quem aparecia nas praças presa a um elemento fundamental para a negociação: a corda. Conforme o autor, a

corda era “considerada em muitas regiões do país como um elemento essencial de uma transferência “legal” (THOMPSON, 1998, p. 317), deste modo, o vendedor era obrigado a amarrá-la caso quisesse entrega-la para o comprador, do contrário a venda não valeria:

O simbolismo era obviamente derivado do mercado de animais, e aqui e ali inventam-se formas mais elaboradas para confirmar a simulação de que a mulher era um animal. Seria talvez, sob uma antiga forma popular, a brincadeira de passar a perna no diabo (ou em Deus)? Os elementos adicionais mais frequentes era atar a mulher na cerca do mercado, prendê-la num cercado de ovelhas, fazê-la passar por portões de pedágio e, muito frequentemente, pagar aos funcionários do mercado a taxa pela venda do animal (THOMPSON, 1998, p. 317).

Nos apropriando dos estudos de Thompson, podemos imaginar que não só a “quebra contratual” do matrimônio haveria de ser julgado pelas leis divinas como “imoral”, uma prática de bárbaros da plebe, como também este costume marcou a mídia do período com a figura da mulher como um objeto sob propriedade do homem, este homem poderia ser o seu irmão, seu pai ou seu marido.

Tanto o material revisto por Thompson quanto os materiais utilizados pelos autores que o historiador se propôs a dialogar, nos posicionam diante da influência do uso da linguagem no próprio habito da colonização do Outro. É possível pensar que esses costumes ocidentais, sublinhados pela ortodoxia europeia cristã, seriam gradativamente inseridos em outros locais do mapa, isto é, os hábitos como a venda de corpos amarrados em cordas como animais, se transformariam então em ferramenta de colonização que ultrapassariam fronteiras que vão além das físicas.

Deste modo, pensemos na chegada destes homens brancos em grandes embarcações e em seus primeiros meios de contato com os povos indígenas, nativos “daquela parte descoberta”. O choque cultural do encontro de dois povos diferentes e a relação de domínio que se formou a partir dele, diz muito sobre o que viria nas décadas e séculos posteriores.

Se as primeiras definições das diferenças culturais entre os plebeus e os patrícios³⁸ limitavam o termo “bárbaros” às próprias almas “imorais” das comunidades inglesas, a partir das interações sociais e do conhecimento sobre o Outro distante e diferente (dado o colonialismo), essas definições seriam expandidas para englobar os povos colonizados.

Isto é, o bárbaro passaria a ser os povos colonizados que, como narrou Proença no primeiro capítulo deste estudo, quando não eram assassinados, eram amarrados e vendidos

³⁸ De acordo com Thompson (1998, p. 25-26), os termos “pobre” e “fidalgos” foram invenções da *gentry* para determinar a relação de importância entre os trabalhadores pobres dignos de caridade e os proprietários de terra dignos de honra, cavalheirismo e cortesia.

para cumprir alguma função sob ordens do “seu dono”. Novamente, o costume de objetificar o corpo do Outro, toma-lo como propriedade e/ou transforma-lo num selvagem, assim como fizeram com o uso das terras. Costumes como a ideia do poder proporcionado pela união de vozes dos amotinados, por exemplo, não ultrapassavam as fronteiras do oceano.

Na América, este costume ocidental surge por vias diferentes. Numa parte do mapa, espanhóis brigavam com portugueses pelo domínio oficial do território, enquanto em outra o império britânico já havia se enraizado e transformado, por exemplo, os Estados Unidos em um potente filho pródigo do colonizador. Até mesmo a França conseguiu um “terreno” na América Latina. De toda forma, todos os colonizadores estavam unidos sob a perspectiva de um interesse em comum: o poder proporcionado pelo capitalismo e pela conquista de territórios.

Aliás, de acordo com Quijano (2009, p. 73), esse poder só foi consolidado após a tomada das américas, sobretudo, da América Latina. O domínio dos povos europeus sobre o território latino americano refletiu, no primeiro momento, diretamente na construção de uma cultura/costume dominante da Europa Ocidental sobre todos os povos dominados. E, conforme o autor:

A incorporação de tão diversas e heterogêneas histórias culturais a um único mundo dominado pela Europa, significou para esse mundo uma configuração cultural, intelectual, em suma intersubjetiva, equivalente à articulação de todas as formas de controle do trabalho em torno do capital, para estabelecer o capitalismo mundial (QUIJANO, 2005, p. 121).

Sendo assim, é possível pensar que por mais “regionais” que pareçam os costumes do sujeito pantaneiro, parte deles ainda estão imbricados ao contexto ocidental de controle do Outro. A própria configuração dos grandes latifúndios rurais no qual estão situados parte desses sujeitos, é uma reprodução dos costumes da elite ocidental: as fazendas tendem a ter uma grande sede (casa-grande), onde normalmente moram ou ficam disponíveis para os donos das terras.

Ao redor, pode ou não haver casebres que abrigam os funcionários e suas famílias ou barracões em madeira só com redários. Essa estrutura lembra, inclusive, a formação dos feudos. As relações de gênero no trabalho nas fazendas também foram divididas, em geral entre o homem que cuida do gado e a mulher que cuida da casa, sua e do patrão, prepara o alimento (PROENÇA, 1992; BANDUCCI, 2012; XAVIER, 1990).

Instalando-se nas Américas, os costumes da *gentry* do ocidente não só estabeleceram um vínculo hierarquizado de exploração com o restante do globo, impulsionando assim o

capitalismo, como também promoveu o conceito de raça como meio de “outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista” (QUIJANO, 2005, p. 118).

Na América Latina narrada por Anibal Quijano³⁹, os colonos hispânicos deixaram de escravizar os povos indígenas para então tê-los como servos. Conforme o autor, haviam até mesmo membros considerados da nobreza indígena (sujeitos que atuavam intermediando a comunicação de um povo com o outro) e estes não tinham a obrigação de servir:

Por outro lado, os negros foram reduzidos à escravidão. Os espanhóis e os portugueses, como raça dominante, podiam receber salários, ser comerciantes independentes, artesãos independentes ou agricultores independentes, em suma, produtores independentes de mercadorias. Não obstante, apenas os nobres podiam ocupar os médios e altos postos da administração colonial, civil ou militar (QUIJANO, 2005, p. 119).

Conforme o autor, essa classificação criada pelos povos ocidentais para distinguir os sujeitos entre dignos e indignos, persiste em atravessar os costumes dos povos das mais distintas regiões até os dias atuais. Em suas palavras, “não é difícil encontrar, ainda hoje, essa mesma atitude entre os terratenentes brancos de qualquer lugar do mundo” (QUIJANO, 2005, p. 120). O sociólogo também exemplifica essa relação de poder dentro da questão da objetificação do corpo do Outro.

Neste sentido, o colono não só tomou para si as terras onde esse Outro já tinha como lar, como também tomou dele o poder de decisão sobre o próprio corpo. Quijano utiliza como exemplo diretamente a relação sexual de domínio e o lugar da mulher, “muito em especial o das mulheres das raças inferiores” (QUIJANO, 2005, p. 129). Essa criação do dualismo, ainda no XVIII, favoreceu o discurso “progressista” da promessa da “modernização”.

Como descreve o autor, o europeu atuando como agente principal do processo de colonização, é o indivíduo que projeta uma América Latina de acordo com os interesses dele, como um espelho eurocêntrico que distorce aquilo que somos. A crítica de Quijano também pode ser compreendida sobre a visão de um outro nome estudos culturais, o indiano Homi Bhabha.

De acordo com o teórico, o intuito do discurso colonial “se concentra em construir o colonizado como população de tipo degenerado, tendo como base uma origem racial para justificar a conquista e estabelecer sistemas administrativos e culturais” (BHABHA, p. 184). Bhabha ainda ressalta que o poder desse discurso está na produção da imagem do colonizado

³⁹ Sendo um dos teóricos referência do início das discussões sobre a colonialidade na América Latina, Quijano dedicou parte de sua vida aos estudos sociais sobre a formação da modernidade e como o capitalismo, enraizado nos países de América Latina, sustentou e continua sustentando as amarras coloniais.

atrelado em uma realidade fixada. Neste sentido, para Bhabha, o indivíduo é construído pelo discurso ocidental como um sujeito estereotipado.

A crítica pós-colonialista Gayatri Spivak no artigo “Pode o subalterno falar?”, discorre sobre o poder ocidental na construção da realidade desse outro por vias semelhantes. Spivak integra esta discussão apresentando a forma como o sujeito do “terceiro mundo” é criado pelo discurso baseado no “primeiro mundismo”. Discurso esse que, conforme a autora em crítica aos estudos de Foucault e Deleuze, podem ser carregados inclusive pela produção intelectual. Mais precisamente, pelo hábito da “constituição do Outro como a sombra do Eu [Self]” (SPIVAK, 2010, p. 59-60).

O estudo da Spivak parte da ideia de que estes teóricos ocidentais não conseguiriam traduzir exatamente qual o desejo e o interesse do Outro (do “terceiro mundo”, do sul global), sobretudo se o ocidente foi historicamente nutrido pelas relações de poder. Não parece de total coerência a constante investida deste sujeito (dominante) na prática de “falar pelo outro”⁴⁰ (dominado), a não ser que correlacionemos este hábito imperial com as análises dos materiais revisados por Thompson sobre como ocorreram as transformações dos costumes em leis, do campo aos primeiros povoados ingleses (XVI e XVIII).

Thompson, como um teórico inglês dos estudos culturais, discorreu sobre a investida do uso da linguagem, primeira atrelada às noções divinas e, posteriormente, às determinações jurídicas incubadas pela lei dos homens (neste caso, a *gentry* europeia), sem deixar de falar sobre o papel dos “comentaristas” teóricos da historiografia inglesa.

Tanto na abordagem de Thompson, quanto nas observações de Spivak, existem indicações para voltarmos nossas atenções para o fenômeno da colonização que, se antes se sustentava pelas interações que nasceram nas primeiras expedições responsáveis pela expansão marítima, hoje ela encontra base em outras ferramentas de linguagem.

Neste sentido, Spivak não só elaborou um estudo que lhe permitisse questionar a visão do ocidente sobre todos os “Outros”, como também promoveu ali a autocritica ao grupo de estudos subalternos, fazendo observações para os, sugerindo também que o termo “subalterno” retorne ao que foi concebido pela teoria gramsciana como o proletário que não pode falar e que, se fala, não é ouvido.

⁴⁰ Em seu texto, Spivak faz o uso do termo alemão “*vertreten*”, que em sua tradução aparece como “representar” ou, como completa a autora, o ato de “falar por”. Este ato, segundo a autora é aquele podemos ver sendo realizados pelos políticos. Já o termo “*darstellen*” (re-presentar) pode ser entendido a partir das artes e da filosofia (SPIVAK, 2005, p. 41).

A autora, como teórica nativa da Índia, exemplifica sua teoria trazendo para conhecimento do leitor a prática do ritual *sati*, baseado na auto imolação da mulher indiana sobre a pira funerária do marido falecido. Transcrito pelo tradutor inglês Edward John Thompson (1928) como “*suttee*”, o ritual chega no ocidente como um “motivo” pelo qual o colono branco deveria intervir para salvar a mulher de “pele escura do homem de pele escura” (SPIVAK, 2010, p. 123), neste sentido:

A imagem do imperialismo como o estabelecedor da boa sociedade é marcada pela adoção da mulher como objeto de proteção de sua própria espécie. Como se deveria examinar a dissimulação da estratégia patriarcal, que aparentemente concede à mulher a livre escolha como *sujeito*? (SPIVAK, 2005, p. 128).

Por outro lado, a autora enxerga que não só a leitura ocidental do ritual *sati* insistiu em cercear o livre arbítrio da mulher indiana, como também havia a sentença aplicada pelo discurso do próprio nativo indiano cujo argumento sustentava-se na ideia de que “as mulheres realmente queriam morrer” (SPIVAK, 2005, p. 122).

Tanto por uma sentença ou por outra, a fala de Spivak se concretiza com as considerações sobre o duplo silenciamento da mulher, no qual dentro do discurso sobre a sua “proteção”⁴¹, idealizado pelo colono, e do discurso de afirmação sobre seu “desejo” de morrer, do nativo indiano, a voz-consciência da mulher desaparece. Sendo assim:

Entre o patriarcado e o imperialismo, a constituição do sujeito e a formação do objeto, a figura da mulher desaparece, não em um vazio imaculado, mas em um violento arremesso que é a figuração deslocada da “mulher do Terceiro Mundo”, encurralada entre a tradição e modernização (SPIVAK, 2005, p. 157).

A propósito, não só a mulher indiana foi inserida no meio dessa disputa por sentenças sobre seus interesses. No livro “Feminismos Islâmicos”, organizado pelo sociólogo Ramón Grosfoguel⁴², a prática da colonização do Outro aparece com destaque em trabalhos escritos por mulheres muçulmanas que atuam em partes distintas do globo.

⁴¹ De acordo com Spivak (2005, p. 125), a proteção da mulher (hoje, a mulher do terceiro mundo), numa perspectiva da visão ocidental, se torna significativa “para o estabelecimento de uma boa sociedade”. O exemplo da tradução do ritual feita por Edward J. Thompson é considerado por Spivak como a apropriação “da mulher hindu como sua para protege-la” (SPIVAK, 2005, p. 154).

⁴² Como um membro fundador da organização chamada “*DescolonialidadEuropea*”, Grosfoguel desenvolveu, a partir de cursos ministrados sobre a decolonialidade na Europa, uma parceria de produção dialógica com teóricas/ativistas muçulmanas sobre as relações de poder do império sobre as culturas do Islam, sobretudo, sobre o controle patriarcal como ferramenta de colonização da liberdade da mulher islâmica.

Um dos textos, publicado pela médica marroquina Asma Lamrabet, discorre a partir dos embates incoerentemente travados a respeito do uso do *hiyab*, acessório que conhecemos como “véu”. Questionando o local de origem dessa disputa, Lamrabet (2016) afirma que o uso do véu foi se transformado em uma “arena” de debate entre as feministas laicas do ocidente e os islamitas mais tradicionais:

“Para os islamistas, o *hiyab* representa toda a identidade islâmica e é símbolo da sua autenticidade religiosa. Se entende como uma missão divina que protege todas as mulheres e define o seu lugar na sociedade. Em contrapartida, para as feministas laicas, o *hiyab* representa a opressão das mulheres: é uma ordem patriarcal que nega o direito das mulheres de controlar seus corpos” (LAMRABET, 2016, p. 40, tradução nossa)⁴³.

Para Lamrabet, a discussão sobre o uso do véu mostra que o corpo da mulher muçulmana também passou pelo processo da objetificação provocado e sustentado pelos fundamentalismos modernos e “antimodernos”, sendo o primeiro promovido pelo discurso tolerado e propagado pelo feminismo ocidental, cuja origem nós discutiremos mais adiante, e o segundo pela visão tradicionalista de determinados grupos islâmicos⁴⁴.

Fazendo abertamente o uso do lugar de fala do qual escreve, Asma Lamrabet discorre a partir de um incômodo semelhante ao de Spivak, no qual as mulheres (mulçumanas) possuem o direito de produzir a própria crítica sobre imposições dos grupos fundamentalistas do Islam tanto quanto possuem o direito de não endossar o projeto ocidental, dos agentes da “modernidade”, de falar por elas (LAMRABET, 2016, p. 60).

Além de desconsiderar a fala, o discurso ocidental também ignora a diversidade geográfica e cultural entre os sujeitos islâmicos, detalhes estes que, conforme a teórica, podem ser notados na diversidade de formatos e cores de véus que se pode encontrar em todos os cantos da região mediterrânea (LAMRABET, 2016, p. 42).

O texto de Lamrabet, nos coloca novamente diante do “hábito colonial” de “se falar por” e, deste modo, ignorar a voz-consciência do Outro. Todos os autores que foram discutidos até aqui, em especial os teóricos culturais, abrem vias para se pensarmos na colonização como problemática em comum.

⁴³ Para los islamistas, elhiyab representa toda la identidad islámica y es símbolo de autenticidad religiosa. Se entiende como un mandato divino que protege a las mujeres y define su lugar en la sociedad. En contraste, para las feministas laicas, elhiyab representa la opresión de las mujeres: es un mandato patriarcal que niega a las mujeres el derecho a controlar sus cuerpos.

⁴⁴ Dentro de algumas correntes do islamismo, que não representa a maioria, o uso do hiyab é visto como uma forma de proteção, no qual a mulher que faz o uso poderá participar da sociedade (LAMRABET, 2016, p. 57).

Se no primeiro capítulo nos propusemos em trazer a forma como o contexto da região do Pantanal foi produzida e reproduzida (com auxílio, sobretudo, das mídias e dos intelectuais) numa óptica colonialista de “tomada de terras”, neste se fez necessário primeiramente pensarmos no problema (do costume de apropriação) em si.

A ideia é que, a partir deste ponto, possamos encaminhar nossas discussões para a compreensão não apenas do problema (a violência colonial), como também dos caminhos do colonizador, dos efeitos sobre o colonizado (silenciamento/subalternização/apagamento da existência da mulher na historiografia local, por exemplo) e as teorias sobre o desprendimento (a descolonização/decolonização) dessas regras de “civilização”, de modo que consigamos refletir sobre a própria existência e resistência da mulher pantaneira.

Para Quijano (2005, p. 124-125), enquanto os primeiros colonos não tinham a capacidade de homogeneizar “as formas básicas de existências” dos povos dominados, os colonos de hoje já deram conta de forjar a América sobre três elementos que, conforme o autor, “afetam a vida cotidiana da totalidade da população mundial: a colonialidade do poder, o capitalismo e o eurocentrismo”.

Como efeito, é claro, as populações americanas, sobretudo, latino americanas, ficaram vulneráveis ao processo que Quijano define como a construção de um “ piso básico de práticas sociais comuns para todo o mundo, e uma esfera intersubjetiva que existe e atua como esfera central de orientação valorativa do conjunto” (QUIJANO, 2005, p. 124). Para o descontentamento dos nativos da América Latina:

Aqui a tragédia é que todos fomos conduzidos, sabendo ou não, querendo ou não, a ver e aceitar aquela imagem como nossa e como pertencente unicamente a nós. Dessa maneira seguimos sendo o que não somos. E como resultado não podemos nunca identificar nossos verdadeiros problemas, muito menos resolvê-los, a não ser de uma maneira parcial e distorcida (QUIJANO, 2005, p. 130).

Concordando com Quijano (2005) de que estamos presos em algo que não somos e com Spivak (2010), quando a mesma diz que parte dos culpados por essa “prisão” (aos costumes imperiais) está na própria produção e reprodução das teorias intelectuais do ocidente, é benevolente pensarmos então em uma saída: o rompimento com a corrente discursiva colonial, também introduzida nas discussões culturais como processo de “decolonialidade”.

Conforme Mignolo (2017, p. 14-15), o conceito da “decolonialidade”, como o ato de “desprender-se”, nasceu do então “terceiro mundo”, sobretudo, a partir da Conferência de

Bandung (1955), que reuniu membros de países da Ásia e da África, ambos territórios invadidos pelos povos europeus.

Segundo o autor, a organização do encontro “declarava não ser capitalista nem comunista, mas descolonizadora”, deste modo, essa proposta de pensamento estava atrelada ao comprometimento com a igualdade social e a justiça econômica:

Os argumentos decoloniais promovem o comunal como outra opção. Para Mignolo, o ato de questionar as enunciações e os desejos que as formam, configura-se como um requisito primordial para uma “investigação decolonial”. Isto porque, conforme continua o autor, esse ato nos implica o conhecimento, este que por sua vez “está ancorado em projetos com uma orientação histórica, econômica e política” (MIGNOLO, 2017, p. 24):

Em sentido à crítica de Spivak (2010), Mignolo afirma que o caminho para a decolonialidade exige a desobediência epistêmica. O pensamento decolonial permite que o “investigador” tensione o local do desejo e, sobretudo, do interesse por traz das enunciações que transitam entre nós, o que nos remete de volta à Spivak e a disputa sobre o ritual *sati*.

Conforme a autora, é impossível tentar compreender a origem dos interesses sem reconhecer o pensamento ideológico (SPIVAK, 2010, p. 32). Diante disso, como poderíamos pensar e/ou repensar a figura da mulher pantaneira em seu espaço, considerando sua ausência ou pouca importância nas constantes produções discursivas sobre a região?

É evidente que, de antemão, para pensar o próprio Pantanal por vias decoloniais, é preciso desmanchar a ideia de que se trata de uma região geograficamente e culturalmente unificada, com tradições fixas e costumes “essencialmente” pantaneiros. Se a colonização da América foi consolidada inicialmente pela chegada de povos estrangeiros em terras indígenas, logo podemos imaginar que o Pantanal, pertencendo à América Latina, seja um local culturalmente híbrido por compor um espaço ocupado por tantos povos diferentes.

Isso implica que, por mais que exista uma disputa entre os tradicionalistas e os modernizadores em tentar inserir o sujeito do Pantanal dentro da bolha da purificação, não há a menor possibilidade de reduzir a região ao essencialismo. Conforme o antropólogo Néstor Canclini (2013, p. 283), fazendo o uso da análise de uma série de materiais sobre a cultura popular na América Latina, não há lógica em categorizar as práticas populares dos povos latino americanos em uma única identidade cultural:

Sem dúvida, a expansão urbana é uma das causas que intensificaram a hibridação cultural. O que significa para as culturas latino-americanas que países que no começo do século tinham aproximadamente 10% de sua população nas cidades concentram agora 60 ou 70% nas aglomerações urbanas? Passamos de uma sociedade dispersa em milhares de comunidades

rurais com culturas tradicionais, locais e homogêneas, em algumas regiões com fortes raízes indígenas, com pouca comunicação com o resto de cada nação, a uma trama majoritariamente urbana, em que se dispõe de uma oferta simbólica heterogênea, renovada por uma constante interação do local com redes nacionais e transnacionais de comunicação (CANCLINI, 2013, p. 285).

No debate sobre a imagem do Pantanal em caráter das transformações que ocasionaram os hibridismos pela América Latina, a reprodução de um local configurado pela tradição do homem (em seu sentido literal de gênero) do campo, sobretudo o bandeirante colonizador, dá espaço para enxergarmos a região como um local amplo, no qual este é apenas um indivíduo dentre outros diversos sujeitos do Pantanal.

Isto é, a imagem do pantaneiro como o “típico vaqueiro”, acompanhado pela esposa que cuida do lar e dos afazeres da casa-grande, perde sentido se considerarmos que atualmente, as cidades dentro da região e a imensidão de possibilidades interativas (tecnológicas ou não) que acontecem neste espaço, favoreceram e continuam favorecendo a fragmentação ou a “pluralização” dessas identidades (HALL, 2014, p. 14), em outras palavras, não se trata de uma figura representativa do Pantanal, mas várias.

Não se entende aqui que este seja um processo bom ou ruim, entende-se que ele existe e nos atravessa diariamente por meio de inúmeras ferramentas, sendo elas materiais ou não, por isso não deve ser ignorado nas discussões sobre a região. Diante disso, voltemos nosso olhar para as figuras que transitaram até então em paralelo aos escritos dos autores que nos acompanharam até aqui: a mulher. Das configurações essenciais da mulher pantaneira à desconfiguração do modo de pensá-la e, assim, ouvi-la.

4 DOS RECORTES DE GÊNERO ÀS VOZES DAS MULHERES PANTANEIRAS

Se os estudos decoloniais nos provocam a tensionar o lugar de fala daqueles que estão constantemente produzindo e reproduzindo discursos e situações sobre o Outro e engavetando estes sujeitos em “pensamentos abissais”: inferior, superior; primeiro mundo, terceiro mundo; *gentry*, plebe; moderno, tradicional; urbano, rural; Spivak, a partir dos estudos subalternos, surge como uma forma de pensarmos em como toda essa tensão recai de maneira dobrada sobre as questões de gênero.

Nas obras escritas sobre o Pantanal, do primeiro capítulo, é notável a participação da mulher neste território. Mesmo que de maneira superficial, considerando que possivelmente não foram elas o foco de estudos dos autores, a mulher aparece como uma personagem

fundamental para jornada dos vaqueiros/campeiros. Por outro lado, na produção imagética sobre a região, seja por meio das mídias de massa ou do *marketing* feito para o turismo e para o agronegócio, as mulheres aparecem timidamente ou se aparecem, como no caso da Juma (novela Pantanal), é sob circunstância fantasiosa/fictícia.

Toda essa orquestra no qual os discursos transitam entrelaçados às imagens construídas sobre esse Outro, atuaram e continuam a atuar dentro de um projeto maior de apagamento e/ou objetificação dos sujeitos “subalternizados”, de forma que: ele simplesmente não exista ou se transforme num “objeto” ilustrativo de um cenário.

Sendo assim, não foi só o Pantanal que esteve impresso sob as limitações do essencialismo. A mulher pantaneira também esteve presa aos contextos que lhe foram aplicados: na televisão como a mulher selvagem, que quando vai para a cidade grande “estranha”, nos livros como a mulher do peão, que faz a comida na sua casa e na casa do patrão. A primeira figura, da mulher selvagem, está diretamente vinculada à grande mídia, que por sua vez atua dentro de uma estrutura de poder maior.

A segunda, a mulher do trabalho doméstico, é a que nos chama atenção aqui. Se em todos os escritos (PROENÇA, 1992; XAVIER, 1990; BANDUCCI, 2007), ela aparece exercendo um trabalho em comum, logo podemos imaginá-la como uma mulher atuante, responsável por parte da economia do seu grupo e, sobretudo, da região, pois todo o salário recebido daquele período de trabalho, servirá para atividades nas áreas urbanas (cidades pantaneiras).

Em suma, os trabalhos dos autores mencionados acima, direcionam o leitor para o entendimento de que a imagem do Pantanal está estreitamente vinculada à figura do homem (trabalhador rural) como provedor de um costume local. Além disso, outro fator determinante está na divisão de trabalho⁴⁵: homem no campo, mulher na casa, com os afazeres domésticos. Conforme estudos da socióloga francesa Danièle Kergoate e da filósofa brasileira Helena Hirata:

Essa forma particular da divisão social do trabalho tem dois princípios organizadores: o princípio de separação (existem trabalhos de homens e trabalhos de mulheres) e o princípio hierárquico (um trabalho de homem “vale” mais que um trabalho de mulher). Esses princípios são válidos para todas as sociedades conhecidas, no tempo e no espaço (HIRATA e KERGOAT, 2007, 599)

⁴⁵ De acordo com Hirata e Kergoat (2007), o termo “divisão do trabalho” teve origem na França da década de 1970, com os primeiros levantes feministas. Conforme as autoras, o termo tinha pretensões que iam muito além do questionamento sobre a desigualdade, tratando-se de um projeto destinado a repensar o trabalho em si, incluindo nesta categoria o trabalho doméstico.

Tratam-se de princípios determinados pela ideologia dominante do eurocentrismo que se enraizou nas sociedades globais. Entende-se que, além de determinar as categorias de gênero, o Ocidente também distribuiu para cada uma destas categorias, um valor de trabalho e um papel social. Para Quirino e Guimarães (2017, p. 234), no Brasil, essas relações são ainda mais precárias se vistas pelo meio rural, devido aos “salários e direitos muito aquém daqueles auferidos pela sociedade em geral”.

Como Hirata e Kergoat, os autores também evidenciam o fato de que os serviços domésticos nem sequer eram considerados como um “trabalho”, sendo visto assim como uma “ajuda” da mulher. Uma função que por gerações foi marginalizada, junto ao “gênero” a quem lhe foi atribuído e que, se comparados aos escritos sobre o Pantanal, aparece como uma característica essencial da mulher pantaneira.

Se as autoras montaram um estudo no qual constatou-se que as atividades domésticas eram destinadas às mulheres europeias (as francesas), detalhe que Thompson (1998) também já havia nos mostrado (com as inglesas), devido aos fatores hierárquicos nutridos pelo sistema patriarcal europeu, podemos pensar também em como esse discurso atravessou os povos que foram racializados e colonizados pelo Ocidente.

A começar pelo Brasil, cujos costumes até hoje são influenciados pelos discursos hegemônicos. A discussão sobre a atividade doméstica exercida pela mulher inicia-se a partir dos povos dominados ainda na colonização: os indígenas e os negros. Conforme Souza (2016), a função doméstica aparece na literatura de Gilberto Freyre (Casa Grande e Senzala, de 1933) representando uma certa “hierarquia” entre os escravos:

Na realidade, ao se voltar para os aspectos do cotidiano privado e familiar em tempos coloniais, Freyre enfatizou a escravidão doméstica como um elemento fundamental na formação histórica, social e cultural brasileira. Em várias partes do livro, principalmente nos capítulos dedicados ao “escravo negro”, o autor fez inúmeras referências aos cativos alocados no trabalho doméstico das casas grandes. (SOUZA, 2016, p. 137-138)

A pesquisadora destaca a “benevolência” de Freyre quanto à escravidão e à servidão doméstica, indicando que o autor considerava a função como uma “ascensão” do escravo, pois assim ele estaria mais próximo do patrão, numa relação mais “íntima” com seu senhor. Já nos escritos de Florestan Fernandes, de 1995, o trabalho doméstico, sendo exercido sobretudo por mulheres, aparece como uma alternativa imediata após o fim da escravidão (SOUZA, 2016, p. 138):

De acordo com a análise de Florestan Fernandes, portanto, o serviço doméstico teria cumprido um papel importante para as comunidades negras

após o fim da escravidão, já que empregou parte substancial das ex-escravas. Todavia, na sua interpretação essa seria parte de “uma herança negativa deixada pela escravidão”, visto que o emprego doméstico se constituiu como uma das atividades laborais degradadas pelo sistema escravista e que ficaram mais restritas aos negros após a abolição (SOUZA, 2016, p. 139).

Souza (2016, p. 142), mencionando Fernandes e o historiador George Andrews, não deixa de pontuar sobre o peso desse trabalho para a mulher negra no sustento das comunidades deixadas à margem no período pós-escravidão. Mais adiante, a autora faz o uso dos estudos da historiadora Caetana Damasceno, para exemplificar como a função doméstica foi sendo (re)moldada pela burguesia, indicando a forte presença da segregação étnico-racial no mercado de trabalho.

Conforme Souza (2016, p. 145), ao fazer recortes de anúncios em jornais cariocas, entre os anos de 1930 e 1950, Damasceno encontrou ofertas de vagas de empregos destinadas preferencialmente às mulheres brancas. Segundo a pesquisadora, esses anúncios partiam de uma burguesia carioca em busca de empregadas com “boas aparências”. Novamente, reforçamos a ideia de que as mulheres estiveram, durante séculos, divididas em corpos-objetos e que, se aplicarmos o conceito da racialização, essa objetificação se intensifica.

Para além da divisão de trabalho, a própria divisão de gênero e raça já é uma demonstração da colonialidade do poder exercido pelos povos dominantes sobre os povos dominados, que atravessa os costumes das comunidades dos pontos mais distintos do globo promovendo o discurso do que é superior e o que é inferior. Conforme a socióloga Maria Lugones (2008):

Com a expansão do colonialismo europeu, a classificação foi imposta à população do mundo. Desde então, tem atravessado todas e cada uma das áreas da vida social, tornando-se, assim, a forma mais efetiva de dominação social, tanto material como intersubjetiva (LUGONES, 2008, p. 79, tradução nossa).⁴⁶

Para exemplificar os efeitos dessa dominação sobre os povos colonizados, Lugones dialoga com os estudos da pesquisadora Oyéronké Oyewùmi, publicados no livro “A invenção da mulher” de 1997. Como o próprio título antecede, Oyewùmi apresenta, com base nos costumes dos povos Iorubás⁴⁷, como as categorias de gênero só foram determinadas e tomadas como marcadores sociais a partir da colonização do ocidente sobre o oriente:

⁴⁶ *Con la expansión del colonialismo europeo, la clasificación fue impuesta sobre la población del planeta. Desde entonces, ha permeado todas y cada una de las áreas de la existencia social, constituyéndola forma más efectiva de la dominación social tanto material como intersubjetiva.*

⁴⁷ Uma das maiores comunidades étnicas da Nigéria.

“Oyewùmi entende o gênero, introduzido pelo Ocidente, como uma ferramenta de dominação que duas categorias sociais que se opõem de forma binária e hierárquica. “Mulheres” (enquanto gênero) não é um termo definido pela biologia, ainda que seja designado a anafêmeas. A associação colonial entre anatomia e gênero é parte da oposição binária e hierárquica, central à dominação das anafêmeas introduzida pela colônia. As mulheres são definidas em relação aos homens, a norma. Mulheres são aquelas que não têm um pênis; não tem poder; não podem participar da arena pública. Nada disso pertencia às anafêmeas yorubás antes da colônia” (LUGONES, 2008, p. 87, tradução nossa).⁴⁸

Antes da chegada dos colonos, as comunidades iorubás nem sequer enxergavam essa divisão de gênero. Entre os corpos, não havia nada para se dizer “inferior ou superior”. Conforme o olhar de Lugones (2008), a crítica de Oyewùmi aplica-se como referência da colonialidade do poder exercida, sobretudo, na tradução (em inglês) dos costumes das culturas africanas feita pelos povos ocidentais.

Na cultura iorubá, conforme a autora, os termos *obinrin* e *okunrin* foram traduzidos e repercutidos como mulher e homem, consecutivamente e dentro das interpretações alimentadas pelas relações de poder do Ocidente (LUGONES, 2008, p. 87). Oyewùmi menciona que o erro da tradução se dá devido à interpretação dos prefixos de cada palavra: *obin* e *okun*. De acordo com a teórica, “o sufixo em comum *rin* sugere uma humanidade em comum; os prefixos *obin* e *okun* especificam variações anatómicas” (OYEWÙMI, 2017, p. 85)⁴⁹, nenhum deles exprimem um valor social de gênero. Apenas diferenças anatómicas.

Já nas américas, Lugones destaca os escritos da ativista Paula Gunns Allen⁵⁰, sobre o gênero a partir das comunidades indígenas norte-americanas e como estas foram atravessadas pelos costumes dos povos dominantes. Mesmo Oyewùmi e Allen falando de continentes diferentes, ambas destacam a cooperação de grande parte dos “anamachos” na mudança/entrega das culturas dos seus povos, como um gesto de gratidão aos homens brancos.

Conforme prossegue Lugones (2008, p. 91), antes da chegada das leis dos homens brancos, existiam comunidades ginocráticas, baseadas nos costumes ancestrais maternos no

⁴⁸ Oyewùmi entiende el género, introducido por Occidente, como una herramienta de dominación que designa dos categorías sociales que se oponen en forma binaria y jerárquica. «Mujeres» (el término de género) no se define a través de la biología, aún cuando sea asignado a las anafembras. La asociación colonial entre anatomía y género es parte de la oposición binaria y jerárquica, central a la dominación de las anafembras introducida por la colonia. Las mujeres son definidas en relación a los hombres, la norma. Las mujeres son aquellas que no poseen un pene; no tienen poder; no pueden participar en la arena pública. Nada de esto era cierto de las anafembras Yorubas antes de la colonia.

⁴⁹ El sufijo común *rin* sugiere una humanidad común; los prefijos *obin* y *okun* especifican variaciones anatómicas.

⁵⁰ Autora do livro “The Womans who owned the shadows”

qual a mulher tinha direito de tomar decisões sobre as políticas públicas da aldeia e, inclusive, convocar uma guerra. Assim como havia um grande número de etnias que não interviam nas homossexualidades e nem as entendiam também como um marcador bom ou ruim de diferença social.

No olhar da pesquisadora argentina, as teóricas Oywùmi e Allen não nos provocam a pensar somente na inserção da “lente” eurocêntrica construída com base no patriarcado de uma elite branca. Elas também nos permitem reconhecer a participação dos “anamachos” “nativos” (recorrendo aos termos usados pelos Iorubás), no domínio patriarcal que atravessa as relações da base e da superestrutura.

Nada que as autoras muçulmanas na coletânea sobre os feminismos islâmicos já não tivessem nos proporcionado a reflexão ainda no terceiro capítulo desta dissertação. No entanto, neste ponto, nessa diversidade de locais pelas quais essas teóricas se propõem a olhar, a colonização em massa foi um fio em comum para uni-las nos esforços que tecem a investida na descolonização do saber e na importância desse movimento que rompe com as amarras discursivas coloniais.

Se os costumes patriarcais dos povos dominantes atravessaram os hábitos de uma parte dos povos dominados, fazendo com que os próprios indivíduos “nativos” adotassem práticas opressoras⁵¹, é possível imaginar o que essa mesma corrente de pensamento encontraria ainda mais força nos costumes das mulheres brancas e burguesas dos países colonizadores e também dos países colonizados. Conforme Maria Lugones (2008):

“Apagando toda a história, incluindo a história oral, da relação entre as mulheres brancas e as não-brancas, o feminismo hegemônico branco igualou os termos mulher branca e mulher. Mas é claro que as mulheres burguesas brancas, em todas as épocas da história, sempre puderam orientar-se ludicamente em uma organização da vida que as colocaram em uma posição muito diferente das mulheres trabalhadoras e de cor” (LUGONES, 2008, p. 95, tradução nossa).⁵²

Em geral, conforme Lugones, a mulher branca fez seu movimento sobre o discurso da mulher fragilizada fisicamente e intelectualmente, “reduzida ao espaço privado e sexualmente passiva” (LUGONES, 2008, p.94), em linhas gerais, a mulher branca burguesa se apropriou,

⁵¹ Esse comportamento “colonial” inclusive é tema de um dos trabalhos mais importantes de Frantz Fanon, o livro “Peles Negras, Máscaras Brancas”, publicado originalmente na década de 1950. Na obra, o teórico levanta questões sobre o fenômeno da colonização na *psique* do colonizado.

⁵² *Borrando toda história, incluyendo la historia oral, de la relación entre las mujeres blancas y las no-blancas, el feminismo hegemónico blanco equiparó a la mujer blanca y a la mujer. Pero es claro que las mujeres burguesas blancas, en todas las épocas de la historia, incluso la contemporánea, siempre han sabido orientarse lucidamente en una organización de la vida que las colocó en una posición muy diferente a la de las mujeres trabajadoras o de color.*

por muitas décadas, sobre conceito de ser mulher⁵³, dando-lhe um sentido homogêneo e pautando-o a partir das ideologias dominantes.

Nesse sentido, podemos montar uma ponte entre a fala de Lugones (e das autoras citadas por ela) e os estudos de Gayatri Spivak, no qual a mulher não-branca desaparece por estar ocupando um espaço historicamente emudecido, sendo sujeita às representações por meio da voz do Outro que lhe é distante. Sendo assim, a pauta da mulher branca não incluía nem o processo de racialização, muito menos o de colonização.

Outro ponto interessante do trabalho de Maria Lugones encontra-se na atenção que a autora dá ao modo de retratação imagética da mulher colonizada. Mencionando os estudos da pesquisadora Ann McClintock, ela aborda a erotização do processo da colonização nos escritos e nas representações artísticas dos “conquistadores”. Como um dos instrumentos de análise de McClintock, a imagem abaixo (figura 05) é uma obra do artista Stradanus (ou Jan van der Straet, como usado por McClintock).

Figura 06 - "Alegoria Americana" de Stradanus.



Fonte: The Metropolitan Museum of Art

⁵³ À exemplo das diferenças e como isso era implícito à mulher branca frente à mulher não-branca: nos estudos de Oyewùmi, sobre a invenção da mulher, a desigualdade dos locais de fala de cada grupo é discutido sobre um documento governamental nigeriano, no qual constavam tarifas que as mulheres africanas deveriam pagar às mulheres europeias (OYEWÙMI, 2017, p. 209).

Na pintura, conforme observa McClintock, “a mulher indígena estende uma mão atraente e insinua sexo e submissão” à Vespúcio, o grande nome da exploração dos “outros mundos”. Este que, por sua vez, aparece como um enviado divino com o dever de “inseminá-la com suas sementes masculinas de civilização” (MCCLINTOCK, 1995, p. 26 apud LUGONES, 2008, p. 97). A cena, para o artista que a reproduz, marca o encontro do “Novo com o Velho”, e as figuras utilizadas para representar esse encontro são fundamentais em nosso estudo.

Resgatando os escritos de Oyewùmi (2017, p. 208), “as histórias dos colonizados e dos colonos foram contadas do ponto de vista masculino – as mulheres são periféricas, caso apareçam”. Conforme a autora:

“O mesmo processo que classificou e reduziu à “mulheres” as anafêmeas africanas, as tornaram inelegíveis para os papéis de liderança. A exclusão partia de uma base biológica e o assunto passou a ser um acontecimento totalmente novo na sociedade Yorùbá” (OYEWÙMI, 2017, p. 211, tradução nossa)⁵⁴.

Para a pesquisadora, o apagamento do significado que deu origens aos termos, ignora o fato de que a cultura iorubá não entendia os sujeitos *obin* e *okún* como uma dicotomia, como no inglês “*man*” e “*woman*”. Inclusive, a autora nos chama a atenção para a própria palavra “*wo-man*” (a mulher como pertencente ao homem) e a forma como os ingleses classificam a espécie humana dentre as outras: “*mans/homens*” (OYEWÙMI, 2017, p. 86).

Uma discreta “*arapuca*” intersubjetiva de sentidos que funcionou durante muito tempo e que ainda está sendo posto em questionamento em muitas partes do globo, inclusive no Brasil. Por isso, a partir deste ponto, nos vale pensar sobre os pontos em comuns que costuraram o cotejo até aqui. De Spivak (2005) à Oyewùmi (2017), os maiores efeitos da violência colonial estão nos entraves de raça, gênero e classe.

Esta percepção endossa o pensamento de Grosfoguel (2016, p. 86), no qual “não pode haver descolonização sem despatriarcalização, nem despatriarcalização sem descolonização” e quanto a isso, as ciências humanas também possuem sua responsabilidade. Não tratamos aqui de uma forma de desconsiderar todo o material produzido pelo ocidente e pelos autores/pesquisadores foram influenciados por eles.

Nosso olhar até então, esteve em sentido à valorização da diferença e da individualidade dos sujeitos que, concordando com Spivak (2005), não podem permanecer

⁵⁴ El mismo proceso que clasificó y redujo a “mujeres” a las anahembras africanas, las volvió no elegibles para los papeles de liderazgo. La exclusión partía de una base biológica y el asunto pasó a ser un acontecimiento totalmente novedoso en la sociedad Yorùbá.

reduzidos ao essencialismo daquilo que o Outro determina para ele. Sendo assim, a mulher pode falar ou não e, se de sua vontade, quiser falar, que seja ouvida.

Não deixando de recordarmos a frase do jornalista Sérgio Chapellin, “vozes do pantanal: cientistas conseguem entender o que dizem os bichos?”. Se a reformularmos, trocando “os bichos” por “os pantaneiros”, entenderemos o primeiro passo para um possível pensamento decolonial sobre o Pantanal.

4.1. O saber e a visibilidade da Mulher do Pantanal Sul

Neste caso, se não há descolonização sem despatriarcalização, então não há como pensar num pantanal, seja do sul ou do norte, sem considerar a escuta das vozes das mulheres desta região como um fator importante na problematização dos discursos dominantes. Partimos aqui do Pantanal descrito por alguns teóricos como um “mosaico” de biomas.

Nestes escritos, esse método esteve vinculado diretamente à figura da mulher dentro do território pantaneiro. Deste modo, podemos imaginá-la como uma peça/figura fundamental para esse grande quebra-cabeça que formam as “culturas pantaneiras”. Essa figura não está nem abaixo, nem acima das demais (crianças, homens, fauna, flora). Nem na linha de cá ou na linha de lá. Ela coexista e sem a sua presença podemos supor que o quebra-cabeça “pantaneiro” não se completará.

Por isso, para contrapormos a percepção ocidental sobre as formações culturais dentro do Pantanal, de modo que rompamos com as delimitações provocadas pelo essencialismo, separamos alguns dos referenciais teóricos, cujos objetivos eram olhar justamente para a mulher pantaneira e, acima de tudo, escutá-las e compreendê-las como autoras constituintes deste/neste espaço territorial e cultural, de modo a perceber os conflitos existentes e necessários para que as subjetividades e diferenças de pontos de vista sejam reveladas e negociadas.

A começar pelo trabalho desenvolvido pela socióloga Nathalia Ziolkowski (2019), sobre as mulheres do Pantanal a partir de suas experiências com projetos na região que deram origem à Rede de Mulheres do Cerrado e Pantanal (CerraPan). Conforme a autora, o objetivo dessa rede foi “incentivar o empoderamento de mulheres extrativistas, focando na organização política, social e econômica dos grupos organizados, formando uma conexão para melhoria da geração de renda e aumento do volume de derivados comercializados” (ZIOLKOWSKI, 2019, p. 94).

Seus estudos, partindo da lente ecológica, sugerem a forte atuação da mulher pantaneira de comunidades tradicionais associadas à CerraPan, nos entraves pela regulamentação e a valorização das atividades extrativistas que exercem. Assim, esse grupo de mulheres também brigam juntas por “melhores infraestrutura para morar e trabalhar” (ZIOLKOWISKI, 2019, p. 104).

Já Pollyanna Thomé (2008), parte da geografia cultural sobre as mulheres que trabalham no turismo. Em seu estudo, a pesquisadora além de destacar a forte investida do turismo no Pantanal do Rio Negro, também faz o uso da observação participante para vivenciar rotinas com mulheres de uma pousada específica desta região.

A pesquisadora dedica-se em entender o Pantanal (do Rio Negro) como um espaço geográfico e, como Ziolkowisk (2019), também destaca a sua percepção ecológica, pensando em como esse espaço “forma essas identidades”. Apesar da autora buscar constantemente por uma “identidade pantaneira”, nas vozes que Thomé traz para o seu texto, dois pontos precisam ser destacados: a fala crua atravessada por memórias e os sinais das transformações da cultura.

Nos apropriamos aqui de um pequeno trecho do trabalho da pesquisadora, no qual a fala da mulher pantaneira (trabalhadora da pousada) destaca a inclusão da televisão na rotina dos pantaneiros (THOMÉ, 2008, p. 109). Os resultados de Thomé além de demonstrarem a presença dessas personagens na região, também exhibe o caráter tecnológico que passou a ocupar a vida delas.

Por isso, nesse estudo, assim como Ziolkowski (2019), que vem com uma perspectiva mais recente da condição da mulher pantaneira, Thomé (2008) aparece como um outro recurso, a partir de outra lente (o turismo), que também pensou em quem foram e/ou quem são as mulheres do Pantanal.

Também não podemos deixar de mencionar o trabalho da geografa Juliana Ribeiro (2019), sobre a mulher pantaneira que exerce a função de peoa: Mirele Geller, até então “considerada a única peoa boiadeira do Pantanal Sul” (RIBEIRO, 2019, p. 220). O relato de Mirele é, neste texto, um dos maiores exemplo das razões pelas quais devemos nos atentar a voz da mulher, seja ela pantaneira ou não.

Ao inserir a peoa nessa corrente epistemológica que se forma em torno do Pantanal, Ribeiro (2019) rompe com o essencialismo do homem como pura representação do “ser pantaneiro”. Muito além dos objetivos da pesquisadora, a fala/vivência/experiência de Geller como uma mulher exercendo uma “função de homem” exprime uma outra face pantaneira que a grande mídia oblitera.

Em seu relato, Geller descreve sua experiência com o vício em álcool. Segundo a mesma, tomar pinga para aliviar as dores (inclusive a dor da fome) no trabalho é muito comum entre os peões de comitiva (RIBEIRO, 2019, p. 222). A pesquisadora também chama a nossa atenção para a forma como a peoa conseguiu, durante muitos anos, se esgueirar de tentativas assédios e outras formas de violência no meio de tantos homens.

Ao narrar que, quando as comitivas paravam em prostíbulo para que os peões pudessem “descansar”, a peoa pagava uma das moças desses locais para lhe fazer companhia a noite inteira, fazendo com que os companheiros de comitiva pensassem que ela era lésbica⁵⁵. Existe uma sensibilidade na fala de Geller que Ribeiro (2019, p. 222) menciona ser um “mecanismo de defesa”.

Todas essas mulheres, inseridas nesse universo científica por meio de trabalhos científicos que destoam do convencional, são investidas que insinuem a possibilidade de “desencaixotar” o sujeito pantaneiro, tirando-os de redomas criadas com base no discurso da identidade única, permitindo com que, dentro das epistemes pantaneiras, eles transitem sem limitações fronteiriças de estereótipos.

Neste sentido, nos unindo aos movimentos científicos que carregam o teor contra-hegemônico do pensamento pós-abissal, iniciaremos o seguinte diálogo, com as vozes das mulheres do Pantanal Sul, inicialmente a partir do método que utilizamos para alcança-las dentro e fora dos nossos estudos e, conseqüentemente, nos debruçaremos sobre o fato de que apenas diante da fala destes sujeitos, podemos apontar para um caminho decolonial que rompe com o discurso dominante e valoriza a diversidade pantaneira.

4.2. A metodologia e o caminho para a voz do Outro

Se até aqui tensionamos a ausência da voz de sujeitos reais sobre aquilo que se é produzido e reproduzido sobre seus costumes, suas tradições e seus valores, é porque entendemos que ao longo dos séculos as ferramentas de linguagens foram apropriadas e anexadas ao sentido de colonização do Outro.

Sendo assim, a única forma de quebrarmos essa “casca” que se formou em torno dos saberes, singularizando aquilo que é plural, é usando essa ferramenta de linguagem para outros fins: o de decolonizar. Isto é, o que estamos propondo aqui é usar a principal arma do colono, a palavra, contra ele mesmo.

⁵⁵ Eu às tratava com tanto respeito que quando a comitiva cruzava pelo mesmo caminho tinha disputa entre as meninas para quem ia fazer companhia pra mim. E os peões nem desconfiavam. Pra eles eu era “sapatão”, por isso passavam longe, nem se arriscavam mexer comigo (GELLER apud RIBEIRO, 2019, p. 223).

Resgatando o trabalho de Lucrécia Mello (2004, p. 24), entende-se aqui que “os discursos reais produzidos pelos indivíduos ou grupos revelam e ocultam o que estão pensando ou dizendo”. A autora complementa apontando que mesmo diante do não conhecimento destes indivíduos/grupos sobre o significado das palavras, a fala expressa pensamentos que “devem ser decifrados e restituídos, tanto quanto possível, na sua vivacidade representativa” (MELLO, 2004, p. 24).

É através da fala dessas mulheres que encontramos meios para desatarmos os nós que funcionam como barreira, por exemplo, no entendimento sobre as categorias de gênero que segregam o Pantanal entre “oficial” e não “oficial”. Por isso, utilizamos aqui recursos metodológicos baseados no olhar qualitativo, que conforme a autora, consiste em olhar para toda essa linguagem valorizando a “riqueza de informação” que a compõe:

Em pesquisa qualitativa não se recolhem dados ou provas com o objetivo de confirmar ou refutar hipóteses construídas previamente; ao invés disso, as abstrações são construídas à que os dados particulares que foram recolhidos se vão agrupando (...) não se trata de montar um quebra-cabeça cuja forma final conhecemos de antemão. O quadro vai se constituindo à medida que se recolhem e examinam as partes (MELLO, 2004, p. 26).

Deste modo, é de interesse nosso, como pesquisadores que atuam dentro do método qualitativo, que as “pessoas pensem por elas mesmas” (MELLO, 2004, p. 26). É claro que, como já foi mencionado no início deste estudo, toda essa abordagem qualitativa requer do pesquisador o olhar interdisciplinar⁵⁶, proporcionado sobretudo pelos Estudos Culturais dos quais nos apropriamos de tantos materiais bibliográficos.

O fato é que a partir deste ponto, pretendemos unir todo esse material, essas concepções acerca dos estudos culturais e da episteme pantaneira, as quatro vozes das mulheres pantaneiras da região de Miranda (MS) que aceitaram colaborar na realização deste estudo. Isto é, os escritos a seguir contemplam quatro vozes que, assim como da peoa Geller e das trabalhadoras do Cerrapan ou das pousadas do turismo pantaneiro, exibem um outro lado do “ser pantaneiro” que a televisão não mostra.

Quatro mulheres que, através das suas vozes, expressam não só uma outra realidade obliterada pelos discursos dominantes ao longo das últimas décadas, mas também a existência de sujeitos reais que sentem necessidades, que possuem vontades, desejos. Essas vozes estão

⁵⁶ Em linhas gerais, por meio da vivência interdisciplinar aprende-se a “gerar” significados essenciais para compreender o mundo que nos rodeia e participar dele. A relação com o simbólico, por nós amplamente exercitada, é uma relação com a interpretação. Nela edificamos a base da própria constituição do sentido, uma vez que, diante do recurso simbólico, os participantes são levados a interpretar, dar um sentido determinado pela história, pela natureza do fato simbólico, pela linguagem (MELLO, 2004, p. 43).

recheadas de memórias da infância, experiências de trabalho e das percepções sobre si e o Outro.

Para cada uma delas, foi apresentado inicialmente o termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE), no qual constava todo o objetivo da pesquisa. Alcançá-las não foi um trabalho difícil, considerando que a própria autoria deste estudo vem de berço pantaneiro e por isso, o acesso à região não foi um obstáculo, consideramos também as ajudas, as indicações e as pontes que outros colaboradores deste estudo se propuseram em construir.

Após concordarem em participar, contemplando este estudo com suas experiências riquíssimas, partimos para as entrevistas semiestruturadas (ANEXO I), com perguntas elaboradas a partir dos nossos estudos. No entanto, é válido ressaltar, que mesmo diante dessas perguntas previamente elaboradas, todo o diálogo foi aberto, de modo que nossas colaboradoras se sentissem livres para falar daquilo que gostariam de falar e não somente o que gostaríamos de ouvir.

Outro detalhe é que, infelizmente, até encontrarmos cada uma delas, muitos problemas aconteceram. A começar pelo fato de inicialmente termos em mente estabelecermos o diálogo com cinco perfis de mulheres pantaneiras, no entanto, o ano de 2020 foi marcado pela explosão de casos de COVID-19 e seguindo as recomendações da Organização Mundial da Saúde (OMS), permanecemos em nossas casas até que os primeiros testes em massa começaram a ser feitos (já na metade de 2020).

Toda essa contaminação que persiste até os dias atuais, dada as negligências do governo atual na compra das vacinas, prejudicou inclusive o nosso método inicial de pesquisa: o cotejo bibliográfico. Tendo em mente que para fazê-lo é necessário o acesso a esses livros e que as bibliotecas, como recurso democrático de pesquisa, estavam fechadas, boa parte dos materiais consultados aqui foram retirados dos bancos digitais conforme a disponibilidade.

Além da corona vírus como um risco global, outro fator nos impediu de descer para o Pantanal (sul): as queimadas. Se por um lado nós, uma ameaça global ameaça a vida dos povos pantaneiro, por outro, as queimadas destruíram boa parte do ambiente onde estes sujeitos vivem. Então, por questões de saúde tanto das colaboradoras quanto dos pesquisadores, essas entrevistas só foram aplicadas no final do ano de 2020, após uma série de testes de COVID-19 que garantiram a segurança dos envolvidos.

Outro detalhe que não podemos deixar de mencionar é que, conforme as barreiras burocráticas que limitam à ciência ao discurso da “meritocracia”, este estudo não contou com quaisquer financiamentos científicos. Toda a nossa iniciativa aqui teve como base, sobretudo,

a força de vontade dos pesquisadores que se propuseram em fazê-lo, mesmo diante das barreiras e, sobretudo, dos colaboradores que ao conhecerem a proposta se disponibilizaram em ajudar. Dentre esses colaboradores, as mulheres entrevistadas, os professores parceiros e o próprio Programa de Pós-graduação de Estudos Culturais, da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

4.3. A voz da mulher do Pantanal Sul

Iniciemos este diálogo fazendo uma breve apresentação das nossas colaboradoras. A primeira se chama Evanilda Rodrigues, tem 39 anos e nasceu no Pantanal, na Aldeia Passarinho (Miranda/MS). A segunda é a dona Teresa, de 62 anos, com 49 anos de experiência como moradora do Pantanal, parte dela morando no assentamento Tupã Baê (Miranda/MS) e trabalhando como pequena produtora rural. A terceira, dona Ana, tem 70 anos. Há 36 anos atrás veio do Paraná (Cascavel) para o sul do Pantanal, onde trabalhou nas fazendas da região até se aposentar. Já a quarta entrevistada, Jeane, é a mulher que tira seu sustento das águas do Rio Miranda, da pesca artesanal.

É válido considerarmos que, assegurados pelo uso do TCLE, faremos o uso dos nomes verdadeiros, pois como sujeitos reais de uma realidade complexa, porém também real, não caberia neste estudo o uso de mais “ficções”, pois a nossa proposta é justamente o rompimento com o discurso abstrato que transforma o Outro em personagem desse “cenário”.

4.3.1. Evanilda Rodrigues, a voz da Mulher terena

Como já mencionado, Evanilda nasceu na Aldeia Passarinho, em Miranda (MS). Deixou a região logo após o seu nascimento para acompanhar o pai que trabalhava na linha ferroviária, no entanto retornou para a aldeia aos 11 anos, completando atualmente 28 anos com moradora do Pantanal. Atualmente além de professora, a nossa colaboradora também é coordenadora das mulheres indígenas do estado de Mato Grosso do Sul, atuando assim como representante de outras mulheres indígenas que também são fundamentais no movimento contra-hegemônico.

A colaboradora foi a única que, dado o momento delicado e a fragilidade imposta pelo vírus do COVID-19 às vidas dos povos indígenas brasileiros (historicamente negligenciadas pelos governos), não pôde nos encontrar pessoalmente. Por isso, toda a nossa entrevista foi conduzida via rede social, o “*whatsapp*”. Apesar de fazer falta o contato direto neste diálogo,

nada disso afetou a riqueza de suas palavras. Começamos então pelas memórias de infância no Pantanal. Nas palavras da colaboradora:

“Me recordo da minha infância sempre com muita presença da natureza, com certeza. Por morar no Pantanal, minha vida aqui no Pantanal sempre foi com muita presença dos animais né? Dos animais que vivem na natureza, então a natureza naquele tempo era muito rica né? Então a gente tirava o sustento dali também” (EVANILDA, 39 anos).

Neste ponto, a fala de Evanilda nos remete ao sentido ecológico do Pantanal, mas aqui a diferença é nítida. Não são cientistas falando da importância da preservação da fauna e da flora pantaneira, separando os povos da natureza. O zelo pelo meio ambiente parte do próprio morador da região. A palavra da colaboradora, como dependente direta dos recursos naturais pantaneiros, ressignifica o sentido de “se fazer a ecologia”.

Esse olhar sensível ao bioma do qual a Aldeia Passarinho integra, é uma característica ancestral dos povos indígenas. Na tese de Gonçalves (2010), os indígenas que dão origem ao conhecimento empírico e sustentável sobre a natureza, precisam de autonomia para “decidirem sobre os rumos de suas vidas, maneiras de governo e garantir a continuidade de suas organizações sociais e culturas ancestrais” (GONÇALVES, 2010, p. 21). A noção que Evanilda tem do ambiente do qual depende, também é expressa em sua fala quando perguntamos sobre sua percepção a respeito do Pantanal:

“O pantanal é, na verdade, onde também nós, os povos indígenas, tiramos nosso sustento né? Hoje vejo que o Pantanal precisa muito de ajuda pra ser reconstruído. Por exemplo né, o ano passado aqui teve uma queimada imensa. Muitas queimadas, então muitos animais e árvores, árvores que já tão se extinguindo, então acaba desaparecendo... mas vai demorar pra reconstruir nosso Pantanal porquê... a cada dia né? Quando pensa que não vai ter queimada, a cada dia as queimadas aumenta” (EVANILDA, 39 anos).

Ao falar das queimadas, Evanilda não só demonstra a sua preocupação quanto aos hábitos dos fazendeiros da região, como também dissolve a fala do então presidente Jair Messias Bolsonaro, no qual sem embasamento nenhum, acusou os indígenas e os caboclos pantaneiros como responsáveis por atear fogo na região.

Não que os povos indígenas não tenham, entre muitas das suas tradições, o costume do manejo do fogo. Inclusive, este é o tema do pesquisador Mauro Leonel (2000), que aponta para esse uso como uma prática de todos, incluindo os indígenas, que dependem do *plantation*. No entanto, o que questionamos aqui, assim como o autor, é violência na fala do presidente culpabilizando povos que são os principais responsáveis pela conservação das florestas brasileiras.

Essa “crença” correlaciona os povos originários ao uso abusivo do fogo, no entanto essa prática envolve um conhecimento ancestral passado de geração para geração e, considerando a pluralidade cultural dentro das comunidades indígenas brasileiras, nem todos fazem o uso desse recurso e quando fazem é de modo controlado, apenas para pequenas áreas de plantio e não para devastar uma floresta inteira:

A parcela a ser queimada é cercada com grama seca e arbustos, com as plantas que, chegam a acreditar, “gostam de fogo”, porque o retêm por mais tempo. Durante a queima, os índios permanecem atentos, armados com ramos de palmeiras e de banana brava, todos preparados, como bombeiros, para que o fogo domine apenas o que se planejou, para que a queimada não se descontrole sobre suas reservas, seus locais de descanso, de refúgio e de defesa, suas hortas e jardins, suas “ilhas”, que com tanto cuidado cultivaram ao longo dos anos. O fogo descontrolado e ameaçador é, assim, abafado (LEONEL, 2000, p. 235).

Enquanto o presidente do Brasil violenta a integridade dos povos indígenas do Pantanal na tentativa de salvaguardar a imagem dos ruralistas locais, Evanilda resiste demonstrando grande preocupação com os danos causados pelas queimadas em 2020. A voz da mulher terena, inclusive, percorre pela política brasileira:

“Eu falo assim, que se os políticos fizessem uma política voltada para os indígenas, essa desigualdade que hoje prevalece sobre nós, nossa sobrevivência, acabaria. Acabaria assim porque, nós também fazemos parte dessa sociedade. Nós também gastamos o nosso dinheiro na cidade. Nós também buscamos emprego né? Nós também fazemos os empregos, nas lojas, nos mercados...” (EVANILDA, 39 anos).

Um posicionamento que contraria a noção de “selvagem” pregada durante muito tempo nas mídias, não só sobre os povos indígenas da região, mas sobre o pantaneiro em geral. É justamente esse olhar de Evanilda sobre a política que nos permite recordar o intuito desse estudo: a voz que decoloniza. Ao tensionar o descaso da política para com as comunidades indígenas, a colaboradora escancara a violência do silenciamento dos povos dominados em função dos povos dominantes:

Pantanal, é maioria de ruralista, é fazendeiro que prioriza a criação de gado, agronegócio né. É plantação de soja, plantação de arroz, então... aqui é muito forte. Então eu como liderança, me considero uma liderança assim que já sofreu muito preconceito, já sofremos ameaças e isso é visível até hoje aqui em minha região (EVANILDA, 39 anos).

Enquanto no planalto central o chefe de estado os acusa injustamente pela propagação das queimadas no Pantanal, os responsáveis por estes seguem com bandeira verde para

continuarem o processo de repressão as comunidades que representam perigo para eles. Por isso, por mais numerosos que sejam as investidas do “agronegócio sustentável” em limpar essa imagem de “exploração” dos ruralistas, eles não apagam as perseguições que os povos indígenas sofrem desses sujeitos.

Evanilda menciona que, por ser uma liderança indígena, anda com cuidado. Sempre atenta com os perigos ao redor. É um medo provocado pela desumanidade daqueles que acreditam na ideologia do “indígena invasor”. É evidente que esta imagem criada para os movimentos indígenas não transita só pelo discurso do ruralista, como também pela mídia de comunicação.

Não foi preciso uma grande busca para encontrarmos uma matéria, publicada no dia 31 de maio de 2013, no *site* do Estadão, cujo título já diz muito: “Índios invadem mais uma fazenda em Mato Grosso do Sul”. Nem precisamos nos aprofundar na matéria para termos ciência de que são discursos como esses que impulsionam as perseguições.

Essa forma de retratar os movimentos pela terra, do qual Evanilda faz parte, chamando-os de “invasores”, é apenas um dos meios pelos quais os chefões do estado demonstram o poder. O medo de Evanilda é compreensível, afinal eventualmente lideranças indígenas são assassinadas no Brasil, como consta no relatório de 2020 da Comissão Pastoral da Terra (CPT):

No ano de 2020, entre os 18 assassinatos registrados pela Comissão Pastoral da Terra (CPT), no contexto dos conflitos no campo, sete foram de indígenas, 39% das vítimas. Entre as 35 pessoas que sofreram tentativas de assassinato, ou homicídio tentado, 12 foram indígenas, 34% das vítimas. No que diz respeito às ameaças de morte, entre as 159 pessoas ameaçadas, 25 são indígenas, 16% das vítimas (ELOY TERENA, 2020, p. 152).

Eloy, que também é advogado e atua pela causa dos indígenas brasileiros, reforça que diante do quadro de assassinatos e ameaças, lideranças como Evanilda ficam a “mercê” da violência dos sujeitos que não reconhecem os direitos dos indígenas sobre o uso das terras e destaca o peso da fala do presidente Bolsonaro que é abertamente contrário ao movimento pela demarcação das terras.

É importante ressaltarmos que na fala de Evanilda não existe só a presença do receio, mas também é evidente o sinal de resistência. A colaboradora entende o domínio do território pantaneiro pelos agentes do ruralismo, entende também que o perigo é real quando se trata de sujeitos tão poderosos como eles, no entanto se mantém na luta e não abre mão do seu papel como liderança nos movimentos.

Evanilda também deixou claro sua posição como mulher pantaneira. Sem desvincular-se do Pantanal, ela entende este espaço como sendo também seu local de fala. Mais uma razão para desvincularmos o conceito de “ser pantaneiro” dos povos pioneiros, dos herdeiros dos colonizadores.

Contrário a fala de Proença (1992) que configura a “preguiça” como uma herança dos indígenas que habitavam a região antes e durante a colonização, Evanilda mostra que existe uma característica a ser herdada dos povos indígenas no Pantanal, esse elemento é a luta. Como mulher pantaneira e indígena, a colaboradora continua:

Hoje pra ser uma mulher indígena, a mulher indígena tem que ser forte. Porque uma mulher indígena nasce para lutar, e lutar pelo seu povo. Nasce com a missão de cuidar da natureza e assim também cuidar da sua família. Eu tenho uma missão hoje né, que eu sou coordenadora das mulheres indígenas de Mato Grosso do Sul, e sigo nessa luta pelos direitos das mulheres que estão em seus territórios e as que estão comigo sempre lutando, pra avançar né? Pra alcançar algum direito (EVANILDA, 39 anos)

A luta de Evanilda não se dá apenas no campo do ativismo pela terra, como também pela educação indígena. Apesar de ter iniciado os estudos tardiamente, considerando suas viagens acarretadas pelo trabalho do pai, a líder indígena fez licenciatura em pedagogia na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) e atualmente leciona “na escola indígena Pilad Rebuá” em Miranda (MS).

Para além, Evanilda destaca também a sua participação em projetos que visam resgatar a cultura da comunidade terena. Como professora da educação, não nos restam dúvidas o caminho tomado pela colaboradora para esse resgate é o mais importante: a educação. É na escola que as crianças, em contato de aprendizagem com mulheres como a nossa colaboradora, aprendem aquilo que a televisão ignora.

É um trabalho gradativo, mas que visa retomar os costumes ancestrais sobre o uso das terras e que, sobretudo, valoriza a voz das mulheres indígenas frente as discussões políticas e sociais. Sujeitos estes que, conforme Evanilda, são parte da razão pela qual ela segue lutando quando afirma que está “a frente juntamente pra proteger essas mulheres que ficam em seus territórios” (EVANILDA, 39 anos).

Além de se opor às práticas do agronegócio que sustenta a violência contra os povos e os territórios indígenas, a nossa colaboradora também se opôs ao turismo que só “extraí”, aquele que já comentamos nestes estudos, que conforme ela mesma, “só funciona em pousada em hotel”:

Muitas das vezes o indígena não tem muita oportunidade de venda dos seus artesanatos né? Então... aqui funciona desse jeito, mas se fizesse também uma política voltada sobre o turismo né? Nas comunidades indígenas... seria uma oportunidade imensa do turista tá visitando essas terras indígenas, tá comprando o artesanato direto dos artesões, não passar por terceiros né? Ai valorizaria a cultura, valorizaria o artesanato... então eu vejo por essa visão (EVANILDA, 39 anos).

Esses “terceiros” do qual ela fala, são normalmente os sujeitos que comprem esses artesanatos mais barato dos povos indígenas e os revendem até pelo triplo do valor nas lojas que chamam a atenção dos turistas por conter o “artesanato local”. Na cidade de Bonito (MS), por exemplo, é muito comum ver esse tipo de comércio. Esse literal “agenciamento” das culturas locais, isola o criador da criação. Apaga o real valor do artesanato, daquilo que o pesquisador João Tedesco (2018) chama de “saber das mãos”:

O artesanato nunca possuiu uma realidade homogênea, também não é uma atividade que carrega certa simplicidade e facilidade em sua confecção e sua técnica; transmite trabalho, valores, técnicas, signos produzidos no sistema cultural a que o indivíduo e/ ou o grupo pertence; é uma resposta às necessidades do meio ligadas ao trabalho, à vida doméstica, ao adorno, ao lazer, à economia doméstica, à identidade de grupos sociais culturais, etc (TEDESCO, 2018, p. 15).

Novamente, a ausência de políticas públicas que invisibiliza o Outro. O turista quando compra esse material de lojas caríssimas em centros urbanos, não imagina sequer o processo por trás de cada item. Nesse processo, é nítido a transformação do indígena em mera mão de obra. Aqui, portanto, não estamos falando de um pensamento abissal, mas sim de uma prática.

Evanilda, mulher indígena e pantaneira, é então a nossa primeira voz. Dela surgem os sinais do Pantanal como ele realmente é: imerso em culturas indígenas, em histórias de resistência que não pararam após a colonização da região. A voz dela, carregada de luta e resistência, é uma dentre outras várias que fortalecem o levante indígena da região pantaneira.

4.3.2. Dona Teresa Nogueira, a voz da produtora rural

Encontramos dona Teresa em uma passagem a trabalho numa área ocupada por pequenos produtores na região próxima à cidade de Miranda (MS). Numa conversa breve em que pudemos parar para tomar o café “de intervalo”, a senhora, que estava de passagem para visitar o filho e a mãe, não demorou para começar a contar algumas vivências.

Dado o valor da sua fala, naquele breve momento em que “proseamos”, a convidei para integrar esse estudo, informando-a sobre minhas motivações em pensar a formação do

conhecimento sobre a região e injetar na ciência estudos culturais a voz das mulheres pantaneiras elucidando sua pluralidade.

Conforme seu aceite em colaborar, voltamos (em um outro dia) para que pudéssemos conversar. Introduzindo o diálogo resgatando a sua chegada ao Pantanal Sul, não foi preciso sequer usar o roteiro criado antecipadamente com perguntas para aplicar, pois a própria Dona Teresa sentiu-se confortável o suficiente para conduzir a sua própria fala:

Deusu livre cara... minha infância aqui foi feroz. A gente pegou e fiquemo na estação um mês durmindo no chão, ali em Miranda. Até meu esposo arrumar uma colocação, ai nós conseguimos ai nós trabalhamos um ano de escravo, prum homi ali que chamava Seu Raimundo, perto da aldeia passarinho (chacreiro). Divisa ali com a fazendinha ali e a aldeia. A gente trabalhamos ali um ano ali com aquele homem, tocando roça pra ele. Depois de um ano que a gente tava ali, ai meu pai conseguiu encontrar um conhecido véio dele. Ai os cara falou que tinha terra aqui no Imbirussu⁵⁷, ai ele veio e conseguiu arrumar uma terra pra gente tocar roça. Aí foi outra batalha. Meu pai trabalhava e trabalhava pra fora pra comprar as coisas pra gente cume né, e nós ficava na roça. Trabaiemo muito. Depois que nós se saiu bem na plantação de algodão, ai que nós foi melhorando né. Trabaeiemo oito anos ali na fazenda dos Lima, ai que nós conseguiu vim pra cá e comprar essa chácara aqui de 15 hectares. Eu já tinha 17 anos nessa época, 18 anos quase, quando nós comprou isso aqui. Ai nósvinhemo pra cá e fomo tocar roça, tudo junto, com meu pai e meus dois irmãos trabalhando pra fora pra não faltar dinheiro né. Éramos em 6 irmãos homem e 6 mulhé, mas já tinha perdido duas meninas já, ficou poucas meninas (TERESA, 62 anos).

No relato de dona Teresa, destacaremos alguns pontos interessantes que serão analisados: primeiro a situação de escravidão, no qual os povos viajantes das classes menos favorecidas, os migrantes em busca de trabalho, que desceram para o Pantanal não tiveram a mesma chance dos grandes latifundiários que fizeram “a história” da região nas narrativas pelo olhar do Outro dominante.

A Comissão Pastoral da Terra (CPT), por exemplo, foi uma das primeiras instituições brasileiras a denunciar abertamente o trabalho escravo contemporâneo e atualmente é um recurso em potencial de financiamento de projetos que visam erradicar essa forma de trabalho no Brasil.

Em uma das obras publicadas pelo Centro de Defesa da Vida e dos Direitos Humanos Carmen Bascarán (CDVDH/CB), o trabalho exercido pela família da Dona Teresa em sua chegada no Pantanal se configura como uma “servidão por dívida”. Isto é, o sujeito é mantido em trabalho escravo “para pagar uma dívida fraudulenta contabilizada pelo patrão ou pelo

⁵⁷ Miranda, MS.

aliciador, seja com adiantamento, deslocamento, alimentação ou equipamentos de proteção individual” (CDVDH, 2016, p. 17).

O relato de Dona Teresa não é um caso isolado. Mesmo que não tenhamos esses dados aqui, é possível pensarmos que dado o movimento de migração de povos de outros estados⁵⁸ para a ocupação da região pantaneira, muitas outras famílias estiveram e estão vinculadas ao mesmo formato de trabalho:

Como nesse caso e em outros, a migração é parte constitutiva da história de vida desses trabalhadores e trabalhadoras, de suas famílias e de suas comunidades, já que muitos deles – sobretudo os mais velhos – chegaram nas décadas passadas ao lugar onde atualmente vivem, senão à procura de trabalho, em busca de terra: e acabaram ficando, casando e tendo filhos e filhas que, agora, empreendem a mesma trajetória dos pais em busca de serviços longe de casa (CDVDH, 2016, p. 21)

Quando o discurso dominante apaga a existência da pluralidade dos povos pantaneiros, ele não deleta só os costumes dessa gente, mas também os problemas sociais que elas precisaram e ainda precisam enfrentar. Esse processo de “subalternização” empurra as necessidades mais básicas do sujeito pantaneiro, o real, para o fundo das gavetas das políticas públicas.

Seguindo nossa prosa com a dona Teresa, num momento oportuno do diálogo, foi perguntado que ela pensava sobre o Pantanal. A resposta vai servir aqui como um outro exemplo das razões pelas quais precisamos romper com a imagem essencial do “ser pantaneiro”: Teresa não soube como descrevê-lo, alegando que nunca esteve no Pantanal.

Neste ponto temos um incômodo sinal dos reflexos da colonização epistêmica da região, que por sustentar, durante gerações, a ideia de um pantanal essencialmente isolado, alagado, cercado pela fauna exuberante e peões tocando gado, provocou um efeito psicossocial que fez com que o próprio pantaneiro de outras regiões não se reconhecesse como pertencente à sua terra.

Em contrapartida, a persistência da família de Dona Teresa em permanecer na região, é também um notório sinal de resistência dentro do espaço geográfico, social e cultural da região. Cercada por outros sujeitos pantaneiros que compartilham de experiências plurais, porém semelhantes. Uma mulher que fortalece a essa ressignificação do “ser pantaneiro”, dando a ela outro sentido de “produtor rural”.

Figura 07 - Dona Teresa preparando a terra para o plantio



Fonte: Acervo pessoal, MORAES, 2020.

Nesta nova concepção do sujeito pantaneiro, não há espaço para o agronegócio que provém de barões ruralistas que exploram as terras e os trabalhadores pantaneiros enquanto vivem vidas de luxo nos grandes centros urbanos. Aqui não estamos falando dos seus funcionários, os peões, apesar de reconhecermos que por muitas vezes estes tomam o discurso do patrão como sendo seu.

Narrando a fartura, que após muito tempo pelejando por um pedaço de terra, a vida no assentamento pantaneiro lhe proporcionou, Dona Teresa nos remete a forte presença dos saberes locais, da agricultura familiar⁵⁹, como recurso que garante a segurança financeira necessária para viverem na região:

O algodão também saia bem. A mandioca pra fazer a farinha. Banana, favo, feijão de corda. A gente tinha tudo ali. Ali que nós conseguimos tê fartura. Muita fartura. Nossa foi a melhor coisa do mundo. Até galinha a gente ia pra cidade vender. Galinha viva memo. E o pessoal de Miranda quase tudo me conhece, eu era moça novinha, mãe falava: “vamos leva umas galinha pra vendê?” Nas carroças. Que tinha as carroças né? Ai a gente pegava e ponhavaas galinha viva memo, ponhava na, na... marrava as cordinha e

⁵⁹ Apesar de sofrer perdas de renda e ter dificuldades de acesso aos benefícios das políticas públicas, esta é uma forma de produção que procura estabelecer sistemas produtivos focados na biodiversidade, na valorização do trabalho familiar, na inclusão de jovens e de mulheres, na produção de alimentos destinados à segurança alimentar e nutricional da população brasileira e na promoção da democratização do acesso à terra e aos demais meios de produção, como estratégia de construção do desenvolvimento rural sustentável (MATTEI, 2014, p. 73).

ponha as galinhas atrás, cubria por cima. Ai ia vende. Chegava lá e vendia tudinho: galinha, frango. E até agora né, a gente trabalha com isso (TERESA, 62 anos).

Dependendo diretamente de tudo o que planta e cria, a produtora evidencia a importância daquele pequeno pedaço de terra para a sua sobrevivência. Teresa menciona que estava vendendo tudo o que produzia na Feira Municipal de Miranda, junto com outros pequenos produtores da região, mas lamenta o fato de que a pandemia provocada pelo COVID-19, de certo modo, atrapalhou sua prática de subsistência:

Não pode ter muita aglomeração. Aí vai só 3 famílias do assentamento. Aí leva alguma coisa dos outros (pra vender). O homi lá leva a minha verdura, queijo, rapadura, farinha. O velho lá, a gente vende mais barato pra ele ou senão vende, dá de a meia pra ele vender, por causa do carro dele né. Aí ajuda, tanto ele ajuda a gente quanto nós ajuda ele né. Por causa do gasto do carro. Tem que entender, então... aí a gente vai indo, tranquilo (TERESA, 62 anos).

Neste ponto, nota-se que existe uma coletividade implícita. No qual, num comum acordo entre os que podem ir para a cidade, revezando o número de vendedores na feira municipal, os vizinhos atentam-se em levar os produtos do Outro para a venda, em troca de uma ajuda voluntária no combustível e/ou uma pequena parte dos lucros. Cabe ressaltar que essa forma “comunitária” de vida, no qual “uma mão lava a outra” só é vista dentre os grandes ruralistas no sentido da corrupção, no qual se fortalecem uns nos outros para se manterem intocáveis diante dos crimes ambientais que promovem.

Neste sentido, para entendermos como funciona sua produção antes de chegar ao ponto de venda, solicitei que Teresa me detalhasse sobre as atividades que ela exerce no assentamento. Conforme a dona Teresa, os assentados trabalham com:

“Vaca leiteira e toca rocinha, pra manter o gasto de casa. Planta mandioca, milho... cana. Fazer a rapadura. A gente trabalha né com a rapadura, melado de cano e a mandioca que é que faz a farinha caseira né. Nós trabalha fazendo tudo isso aí, a gente tem tudinho, forno, lugar pra fazer melado. Máquina de limpar arroz. Tudo isso a gente conseguiu. A gente plantava arroz, cuia bastante. Agora parei um pouco de plantar arroz por causa das secas que dá, perde roça né. A gente tem a máquina né pra fazer tudo em casa. Era num pilão pra socar arroz né, mas agora se a gente chegar a plantar, a gente tem a máquina né. Só por lá e cuidar... a máquina foi eu que comprei” (TERESA, 62 anos, 2021).

Além da feirinha, dona Teresa também vende o que é produzido para alguns conhecidos da Aldeia Lalima, comunidade terena próxima do assentamento em que ela mora. Fato que, novamente, destoa dos hábitos do “agro” que persegue os povos indígenas. O ato de

cuidar da terra, plantar, colher e então distribuir os produtos pela região funciona dentro de um sistema que valoriza sobretudo o saber “artesanal” (o saber das mãos). Conforme Mattei (2014):

É justamente esta forma de produção que se encontra em evidência atualmente no meio rural brasileiro, ao agregar famílias, propriedades agrícolas, trabalho na terra, ao mesmo tempo em que se cultuam valores e tradições. Isto tudo conforma uma grande diversidade econômica, social e cultural que dinamiza os processos sociais rurais (MATTEI, 2014, p. 77).

Neste sentido, a agricultura familiar promovida por pessoas que como Teresa, ocupam pequenos pedaços de terras para plantio em família, desconstrói a ideia de que o Pantanal é feito sob os moldes dos grandes latifúndios. Na realidade, o retorno dos grandes latifúndios para a região pantaneira é ínfimo perto do retorno com origem no trabalho exercido pela colaboradora e seus familiares na região.

Enquanto o primeiro tira daqui uma quantidade exorbitante de lucro, como vimos no segundo capítulo deste trabalho, a segunda produz e injeta todos os resultados dessa produção na própria região onde habita. Poderíamos então pensa-la como uma “empreendedora”, mas dentro de uma atividade familiar de “empreendedorismo”. No geral, são sujeitos como Dona Teresa que fortalecem mais a economia local do que aqueles que são prestigiados incansavelmente pela grande mídia.

Prosseguindo, após algum tempo nos dedicando em conhecer a sua produção, direcionamos nosso diálogo para conhecermos a relação da nossa colaboradora com a educação. Em suas palavras:

“Nossa a gente tinha tanto sonho de estudar e ser alguém na vida. Eu pensava assim: as minhas meninas podia ser professora pra ensinar quem não sabia ler, porque a gente vê, não só nós, mas mais pessoas falando, gente de idade assim que nem eu, falava assim: “poxa eu queria saber fazer meu nome”. Eu pensava assim né, “se eu subesse alguma coisa, fosse uma pessoa bem grande eu ia ensinar as pessoas mais velha”, tô paciência pra ensinar né, porque tem que ter paciência. Ensinar com paciência a pessoa aprende. É isso que eu pensava né, não só na escola como é, e chega na casa dele e fala assim: “vo te ensiná!” ou você vai na minha casa, hora que se enrasca e eu te ensino. Mas aí, o sonho nosso foi tudo derretido” (TERESA, 62 anos).

Mostrando toda a sua admiração pela profissão do professor, Teresa conta que o problema nem era a questão da escola, se ela existia próximo ou não, mas a condição de não poder estudar, pois o pai precisava da ajuda dos filhos na roça para conseguir fazer todo o trabalho:

“Nóis nunca teve escola. E nóis sonhava com escola. Ai eu falo pros meus filhos: é bom istudá cara. Eu nunca quis deixar meus filhos sem escola. Ai nóis vinhem aqui pra Miranda, moremo ali perto da cidade também. Tinha uma escola bem pertinho também, da aldeia passarinho. A gente não pode estuda, porque tinha que trabaia. A gente era escravo ali daquilo véio, e tinha que todo mundo ali trabaia pra ele. A roça dele era muito grande e a gente tinha que trabalhar pra ele a troco da comida. Ele que tinha que fazer a nossa compra” (TERESA, 62 anos).

A relação da colaboradora com a educação é, portanto, mais um motivo dentre tantos que ainda vamos trabalhar aqui, para desconstruirmos a imagem romantizada sobre a região. Como dona Teresa mesmo menciona, não é questão de ausência de escola, mas sim do reflexo do trabalho infantil somado à escravidão vivenciada por ela e sua família. Não há nada de romântico em tirar do Outro o direito de estudar, assim como não há nada de romântico na prática do trabalho forçado.

Des acordo com o estudo da socióloga Inaiá Carvalho (2008, p. 553), até existem leis que salvaguardam os direitos dos “menores”. Esse código foi criado ainda na virada da década de 1920 para 1930, no entanto “essas leis eram comumente questionadas e burladas e, além disso, sua proteção praticamente não se estendeu ao meio rural”:

A inserção prematura no mundo do trabalho obriga muitas crianças e adolescentes a conjugarem a escola com o trabalho, ou, até mesmo, a se dedicarem exclusivamente às atividades laborais, principalmente naquelas áreas onde a produção rural é predominante e a mão-de-obra infanto-juvenil mais utilizada, como o Nordeste e o Sul do Brasil (CARVALHO, 2008, p. 558).

Inserindo na fala da autora a região centro-oeste, voltamos nossa atenção para o olhar de Teresa diante da condição de estudo dos próprios filhos e netos. Além disso, o zelo que a trabalhadora rural tem com a educação é um detalhe importante neste estudo: ela não se opõe, muito pelo contrário. A fala de Teresa nos é necessária para pensarmos no descaso da educação com os sujeitos mais velhos que querem aprender o que não tiveram a chance na infância.

A história de dona Teresa dentro do Pantanal, não nos evidencia somente as desigualdades sociais não descritas pelos sujeitos que entendem a história da região a partir de uma narrativa harmoniosa, onde o processo de colonização foi tranquilo e “próspero”, como também evidencia uma narrativa “não-oficial” que dá luz a outra perspectiva da vida rural na região. Uma perspectiva que também pode ser encontrada nos relatos de Dona Ana, a nossa próxima colaboradora.

4.3.3. Dona Ana, a voz da trabalhadora dos grandes latifúndios

Dona Ana é, dentre todas as entrevistadas, a que mais teve experiência exercendo funções para o Outro (como funcionária dos patrões fazendeiros) dentro do universo do “agronegócio”. Se à priori acompanhamos o relato de Teresa a partir do meio da pequena produção rural, neste ponto entraremos no amago dos grandes latifúndios pantaneiros.

Figura 08 - Dona Ana



Fonte: Acervo pessoal, MORAES, 2021.

Ana foi apresentada para essa pesquisa, a partir de um diálogo com uma outra trabalhadora do Pantanal Sul. Como, atualmente, é moradora da cidade de Miranda, foi mais tranquilo contatá-la e conseguir um tempo para uma longa, nostálgica e receptiva conversa sobre sua experiência na região. Começamos nosso diálogo, assim como com Dona Teresa, também explorando sua chegada ao Pantanal:

“A gente ficou em barraca. Aquela beira-chão que fala. Dormia junto com os sapos (chegou na seca). Nós viemos do Paraná, nós num trucemo nada, porque diz que nós ia pro norte e lá não fazia frio e ninguém trouxe nada, daí ficuemo naquela vida. Daí dispois mudemo, daí nós mudemo pra outra fazenda, daí já mudemo na casa” (ANA, 70 anos).

Assim como dona Teresa saiu do interior de São Paulo rumo à Corumbá, mas parou em Miranda e assim se estabeleceu, dona Ana também veio de outro estado, rumo a outro

lugar, mas acabou se fixando nas terras pantaneiras. Na sua história vemos outro processo de migração de povos em busca de trabalho.

Um deslocamento que não tem o mesmo peso, para o pensamento e a prática abissal, como a tomada dos “pioneiros” que, abstratamente, ocuparam por muito tempo o local dos “primeiros pantaneiros”. Neste ponto podemos imaginar que tanto dona Teresa, quanto dona Ana, não haverão de ter uma região inteirinha na geografia pantaneira com o próprio nome como o “Nhéco”: “Terelândia” “Analândia”.

Primeiro porque a renda de cada uma delas, se somadas, não chega nem perto da renda desses grandes latifundiários. Segundo que o movimento de migração do qual fizeram parte não teve o mesmo objetivo dos “pioneiros”. Enquanto estes desceram para o Pantanal com o objetivo de colonizar terras “exploráveis”, rodeados de escravos e com a segurança das famílias ricas nas capitais de origem, o segundo grupo veio sob a necessidade de encontrar trabalho.

Tanto que, conforme narra a colaboradora, o trabalho foi a primeira relação dela com o ambiente pantaneiro:

“Daí a gente mexia com café, tinha de carpir, tinha de ruá café, tinha de coier café. Tudo no braço. Ia cedo, nós ia numa Toyota véia, ia trompando com a luz apagada, pra num dizer que... tinha vergonha de ir com a luz acesa pra roça. Porque aquele tempo não tinha lei como tem agora, horário de pegar e horário de largar. Naquele tempo não, naquele tempo era assim” (ANA, 70 anos).

Deste modo, a palavra de Ana nos remete às relações abusivas entre patrão e funcionário, algo que foge da lente das câmeras que buscam no Pantanal um cenário para entretenimento. “Naquele tempo não era assim” e, em muitos pontos isolados do Pantanal ainda não é, sobretudo se considerarmos o fato de que: se não há visibilidade, consequentemente não vai haver fiscalização.

No olhar de Raimundo Santos (2018), essa função ocupada por dona Ana e sua família, logo nos primórdios de sua chegada ao Pantanal, diz respeito à condição de “meeiro”. Apesar de, como bem mencionado pelo autor, até mesmo os teóricos da esquerda considerarem erroneamente esses sujeitos como “parceiros” (2018, p. 89) dos proprietários de terra, a realidade é bem diferente:

O fato é que a meação, tal como se pratica na maior e principal parte da agropecuária brasileira em que ela se verifica, não passa essencialmente de simples relação de emprego, e nada tem em comum, senão formalmente, com a “parceria” autêntica, que representa, essa sim, uma forma pré-capitalista de pagamento da renda da terra in natura, em vez de o ser em

dinheiro, quando então constitui o arrendamento capitalista (SANTOS, 2018, p. 89).

Com o relato de Ana, é possível refletirmos diante do fato de que: se nas metrópoles as condições de trabalho já eram negligenciadas, quem dirá nos pontos mais “isolados” do mapa, como as regiões pantaneiras de Mato Grosso do Sul? Esse ponto também é ressaltado pelo autor quando afirma que o trabalho rural ainda é “excluído dessa proteção (legislativa) que só vem favorecendo o trabalhador urbano”.

A própria lei, que durante muito tempo considerou como trabalhador rural apenas aqueles que estão vinculados formalmente ao empregador rural, abre brechas para que esse empregador negligencie os “meeiros” ou, como conhecemos: empreiteiros:

Fazendo o empregado executar suas tarefas como “empreiteiro” (o que em boa parte das atividades da agropecuária é muito fácil, como seja no plantio, no trato e na colheita do produto), pode o empregador livrar-se, dentro de uma interpretação da lei perfeitamente aceitável, das obrigações impostas pelo Estatuto e quaisquer outras leis reguladoras do trabalho rural (SANTOS, 2018, p. 91).

Conforme a palavra da Dona Ana:

“Eu mesma... vim trabalhar com carteira assinada, trabalhei dois meses de carteira assinada antes de eu me aposentar, mas era só na diária. Por mês também, mas não era assinado. Não tinha holerite. Assinava só no livro. Quando a gente mudou pra cá já era real, eu ganhava 12 reais por dia” (ANA, 70 anos).

Isto é, além de viver num sistema de trabalho rural exploratório, ganhando inicialmente 12 reais por dia em jornadas exaustivas, a nossa colaboradora também só foi ter a carteira de trabalho assinada um pouco antes de se aposentar por idade. Outro fator que rompe com a linha discursiva do “*locus* harmônico”.

Sendo assim, além de Ana trabalhar num meio historicamente ignorado pelas regulamentações e fiscalizações do trabalho, a nossa colaboradora também exercia o papel que já foi discutido nestes estudos: o trabalho doméstico:

“Daí era ir de madrugada, fazer comida pros pião, fazer carreteiro pros pião de madrugada. Às veiz cabava a luz que nem ta agora, cabava a água. A gente tinha que puxar água pra cozinhar. No barde, um barde na mão, o outro na cabeça e ia embora. Nossa, foi muito... foi... era bão sabe, era bão, mas era sofrido. Era bão porque cê ganhava, ganhava. Cê trabaiaava, chegou final do mês cê tinha seu dinheirinho” (ANA, 70 anos).

“Era bão”, pois nem precisamos nos aprofundar em teorias feministas para entender o valor do salário, que por mais pequeno que seja, influencia na autoestima financeira da mulher, mas “era sofrido”, pois como vimos anteriormente: era uma jornada sem hora para começar, muito menos para terminar.

Ao sair de madrugada para fazer comida para os vaqueiros, mesmo diante das condições e dos perigos imprevistos, dona Ana evidenciou a força da mulher do Pantanal, que muito além de depender do trabalho fornecido pela região, também a encarou:

“Eu vim em 94 (pro Pantanal), final de 94 que nós vínhamo. Nós vínhamo no meio de novembro. Chegemo no dia 4, no dia 9 o André nasceu, com 4 dias eu já fui trabalhar. Daí a gente ia trabaia, fazer de tudo. Grávida mesmo. Eu cuidava... plantava horta. Na berada da casa eu que carpia” (ANA, 70 anos).

A fala de Ana é uma ponte direta para entendermos a maternidade frente à condição da mulher do Pantanal. Se hoje a lei ampara o sujeito com a licença à maternidade de no mínimo 120 dias, na década de 1990, no meio do Pantanal (sul), isso não passava de uma utopia, como demonstra a experiência de Ana.

Neste ponto podemos trazer de volta a história narrada na novela “Pantanal”, no qual assim que a mulher do proprietário das terras engravida, por não aguentar a lida na região, retorna imediatamente para o Rio de Janeiro. A criança então, o herdeiro, nasceria no conforto da casa-grande e a mãe certamente não precisaria voltar ao trabalho em 5 dias, aliás a patroa nem sequer precisaria trabalhada dada a fortuna do marido.

Por isso, entrando no assunto sobre filhos, aproveitamos para introduzir o tema sobre a educação. Assim como Teresa, a colaboradora também não teve a oportunidade de parar para completar seus estudos, então preferiu contar sobre o seu filho e a oportunidade que ele teve, ainda criança de ir estudar na escola rural Fundação Bradesco, situada na região de Miranda (MS):

“Quando meu filho tava na fundação, foi sacrificoso. Que dependia de carro da fazenda, a muié tinha dia que tava de bom humor, tinha dia que não tava. Tinha dia que tava de cara feia. Ela também tinha fio, mas tinha dia que ela vinha de cara feia. Outra hora a gente tinha que pegar carona com os outros, na estrada. Os outros perguntava: “ah, mas na fazendo que uce mora não tem carro não?”. É. Às veiz dava carona pra gente, mas cê sabia que não queria. De cara feia. Sabendo que ele não queria levar. Levava, mas num queria. Ixe... andei muito deapé pegando carona. Guentava cara feia e tudo, mas venci” (ANA, 70 anos, 2021).

A dificuldade de locomoção é um problema característico do trabalhador da margem pantaneira. Devido ao fato de que algumas comunidades e fazendas ficavam em regiões muito distantes das cidades pantaneiras, os funcionários que não tinham um meio de transporte dependiam daqueles que possuem carros/caminhões.

O carro da fazenda, que Ana menciona, é normalmente o carro do gerente, cujo combustível pode ou não ser bancado pelos patrões, ou pode ser meios de locomoções da fazenda mesmo, caminhonetas compradas para carregador produtos/equipamentos e que ficam sob a responsabilidade dos sujeitos que ocupam cargos mais altos nesses ambientes: gerentes ou, em sua falta, capatazes.

A condição de falta de transporte para locomoção, inclusive já colocou a dona Ana em situações de risco. O simples ato de pegar carona, dentro de todas as discussões acerca das violências de gênero, já seria um dos motivos para nos atentarmos à sua narrativa, outro ponto em destaque encontra-se no trecho a seguir:

“Até carona em cima de gaiola de boiadeiro nós fumo. Em cima da gaiola. Tava carregada de boi, daí nós foi em cima. O homi falou pra nós né: “você segura... você desvia dos pau que pegar”. Fazer o que? nós precisava ir.... uma vez eu fiz, eu acho que uns 40km deapé. Porque nós peguemo carona até uma artura, duma artura não peguemo carona mais, daí tivemo que ir deapé. Nós cheguemo era 1h40 da madrugada, nós cheguemo lá, quando morava no Corguinho. Deapé. Nós vinhemo, sabe da onde? Da fazenda du, ali du, como era aquela fazenda do pé da serra? São Carlo... nós noitecimo lá no ano ano novo. A pé. Porque não achemo uma carona. Inda... garoando ainda. Eu e outra mulher, chama Dilza ela. Nós passemos no bulichinho lá no copo sujo (barzinho na estrada). Ela me emprestou uma lanterna e eu comprei pilha, e fumo embora. Do Copo Sujo lá na Esmeralda é 4km, até no portão que entra pra Esmeralda. De lá da Esmeralda lá no Novo (Retiro), dá 12 km. Do Novo (retiro) lá no Corguinho nem sei quantos que era.... no outro dia tinha 18 caminhão boiadeiro, tinha que cuzinhar. Eu cheguei lá, nem dormi. Tomei um banho, não vo nem parar, porque se eu parar eu entrevo. (Os pé) no outro dia amanheceu inchado, inchado, duído, que eu não queria nem lembrar” (ANA, 71 anos).

Ressaltemos os 40km andados pela dona Ana, após uma visita ao filho na escola. Atravessando uma região pantaneira, a noite e sem iluminação. E, após toda a caminhada, ainda de madrugada, ao invés de descansar, Ana precisou ir para a cozinha, pois a fazenda estava em período de embarque⁶⁰.

⁶⁰ São semanas em que os fazendeiros mandam seus funcionários prepararem o gado cujos @ já eram suficientes para a venda e/ou abate. Normalmente, são enviados muitos caminhoneiros para se fazer esse embarque. As fazendas oferecem o alimento a eles, por isso as cozinheiras que atendem a casa-grande devem estar de prontidão.

Em sua experiência também é visível o zelo da mulher pantaneira pelo acesso à educação para os filhos. Mesmo ciente da distância de um ponto até o outro, como ela menciona, quando era preciso ir ao encontro do filho, ela ia. Ao citar, inclusive, a presença da amiga cujo filho também estava na escola rural, Dona Ana mostra que sua realidade não era isolada. É uma prática comum das mulheres que moram nas regiões mais isoladas do Pantanal.

Conversando sobre as formas de comunicação, a pantaneira disse que não havia nada a não ser o rádio. A luz, quando chovia ou formava o tempo⁶¹, já não funcionava mais. Ana menciona que passou longos períodos assim, sozinha na fazenda, incomunicável. Neste momento do diálogo, nos recordamos dos estudos que giram em torno do pantanal “místico”.

Então, para sabermos se todos aqueles causos de “seres místicos” narrados pelos peões de Banducci (2007) é de fato uma condição folclórica essencialmente da região, perguntei se ela conhecia ou se ao redor havia uma lenda ou algum mito que poderia ser usado como marcador de “cultura pantaneira”. Conforme Ana:

“Falava que tinha bicho. Tinha outros lugar que tinha sede que tinha assombração. Que batia de noite panela, mas eu... só que eu nunca vi... Um dia eu escutei de noite um batido, mas ucê num vai ver, você fica na dúvida. Batia e eu suzinha. Eu falei assim: “mas o que que tá batendo?” Parecia uma pessoa que pegava um pau e batia assim na porta. Batia, batia. Eu falei: “mas eu vou ver u que que é?!”. Peguei, num acendi as luz, peguei a lanterna e ficava com um pedaço de pau assim, um facão. Eu abri a porta e falei: “eu vô lá ver o que que é, senão num vo ter sussego”, não sei o que que é?... Num era... era a porta que tinha um... tinha a varanda aqui e tinha um quartinho que ficava o rádio amador, e eu esqueci de encostar a cadeira na porta... a porta batia. Dava o vento, a porta batia. Eu falei: “ai ó, se eu não levanto eu ia falar que não durmi de noite porque tavam batendo”. Mas pedra jogava... pedra jogava em cima da casa. Cê escutava. Jogava a pedra e a pedra fazia quele barulhinho. Não era ninguém porque cê num via pedra no chão, às vez até de dia” (ANA, 70 anos, 2021).

Deste modo, dá para notar que as histórias “folclóricas” que até então era característica da “cultura pantaneiro” é, na verdade, uma conversa de um grupo específico dessa região, isto é: não é essencial aos povos pantaneiros, sendo assim apenas uma condição subjetiva que não se aplica ao todo. Em contrapartida, o “temido perigo” eram as cobras:

“Cobra... cobra, tinha... outro dia memo eu cheguei, a porta era... tinha uma prensa na porta. Eu tinha um costume, eu vinha com a lanterna, eu tinha medo... tinha muito pião que trabaiava ne, eu tinha medo, então eu ia só com a lanterna assim... eu chegava lá, abria a porta e entrava, daí que eu acendia a luz da sede, mas eu fechava a porta. Ficava fechada. Quando eu puxei a

⁶¹ Entende-se como “formar o tempo” as mudanças do clima. Por exemplo, quando vai chover, na região pantaneira utilizamos a expressão “formou o tempo para chuva” ou quando vai esfriar “formou o tempo, vai esfriar”.

porta, eu vi que aquilo passou assim nimim sabe? Aquele troço... no que eu olho no chão a cobra já ia indo, uma boca de sapo. Falei: “misericórdia”. Só eu e Deus, mas eu deixava um pau já. Porque tinha cobra, e tinha memo. Daí eu matei ela. Um outro dia tava no coiso da cadeira e eu peguei a cadeira pra tirar a cadeira da porta assim, pra pegar um isopor de madrugada, peguei assim e vi aquele trem frio e tirei a mão ligeiro. Era cobra. Falava pro Seu Jura: “óia a cobra Seu Jura” e ele oiando “é memo, é uma cobra”. E ele diz que não matava a cobra. “o senhor não vai matar a cobra não?” ele falou “eu nummato”... então deixa que eu mato. Peguei um pau assim e matei a cobra” (ANA, 70 anos, 2021).

Mesmo diante dos perigos já vividos no qual, por exemplo, se uma cobra a picasse, qual seria o tempo de ela conseguir ajuda para ir até a cidade? De se comunicar? Pedir ajuda? E, se considerarmos também a própria condição de trabalho narrada, no qual o funcionário, mesmo ganhando um salário pequeno, deveria se desdobrar para cumprir sua função, Ana afirma que voltaria a morar nessas fazendas e menciona nunca ter tido problema com patrões, nada diretamente.

Neste sentido, a fala da colaboradora exprime uma ideia de “gratidão” aos patrões promovida por um vínculo afetivo de anos de convivência. O claro sinal da colonização cognitiva que leva o trabalhador, mesmo diante da nítida exploração da sua mão de obra, a respeitar o patrão sem considera-lo como responsável pela lida difícil no trabalho, nos permite o diálogo com o estudo da socióloga Camilla Penna (2014) sobre a “pedagogia do oprimido” de Paulo Freire.

Em trabalho, esse sentimento em relação ao patrão exhibe o caráter da “colonização do ser”:

Todos esses mitos do eurocentrismo teriam culminado na imersão das consciências dos colonizados em um processo denominado “colonização do ser”. Esse tipo de colonização, tal qual a imersão da consciência dos oprimidos, leva à internalização e naturalização das categorias do eurocentrismo. Ou seja, na categorização de si próprios como inferiores, atrasados, e não-civilizados dentro de um ideal de civilização eurocêntrico que é em si um mito construído com um determinado propósito – o de justificar a dominação e a exploração (PENNA, 2014, p. 187).

A mesma violência colonial descrita por Frantz Fanon (2008), que interfere no olhar do “oprimido sobre o opressor”⁶², formando aquilo que o autor entende como um “complexo de dependência” enquanto o patrão, dono da propriedade rural e herdeiro de uma fortuna que possivelmente já vem de gerações, passa pelo “complexo de autoridade/chefe” (FANON, 2008, p. 94). Não que seja um sentimento voluntário de Dona Ana, diferente dos alguns

⁶² Termo freiriano usado pelos teóricos para descrever a relação entre patrão e trabalhador; colonizado e colono.

teóricos podem imaginar, essa reação quanto à relação com o patrão vem do fenômeno psicossocial que, tendo origem no colono, atravessa o colonizado.

Continuando, questionamos então se ela voltaria para trabalhar na mesma função. Sua resposta abriu leque para outras questões. Nas palavras de Dona Ana: “Eu trocaria. Eu gostava mais de serviço do lado de fora do que dentro de casa. Uê faz o serviço, uê vê o serviço que você fez e dentro de casa cê num vê, uê mesmo faz uê mesmo desmancha...”.

Neste ponto, vemos a mesma sensibilidade de Evanilda (39 anos): a mulher que zela pela natureza em que vive. Que construiu um laço afetivo, não com sua função doméstica, mas com a própria natureza pantaneira e por mais “hostil” que seja a vida nos pontos mais isolados da região, Dona Ana não abre mão de pensar na possibilidade de um dia retornar para lá e, sobretudo, ocupar essa outra função que lhe permitiria o contato direto com o meio ambiente.

Isto é, o ato de decolonizar o saber sobre o “ser pantaneiro”, na palavra da colaboradora, começa no simples fato de que se pudesse, ela trocaria a função de doméstica pela função de peoa, por exemplo, ou qualquer outra (externa) que a permitisse viver outra experiência pantaneira que não seja lavar, cozinhar e limpar.

É claro que, diante de tanta nostalgia na palavra da pantaneira sobre suas vontades/necessidades dentro desta região, só nos restou pergunta-la sobre a sua percepção, de modo geral, sobre o Pantanal:

“Hoje em dia dá até dó do Pantanal. Não é mais aquele Pantanal que era. Muitos lugares que tinha água hoje em dia tá tudo seco. Então, tantas vazantes que tinha ali perto do Clarão Mineiro memo, que a gente ia pescar, pescava, agora faz séculos que nem água tem mais. O Pantanal dadó de ver agora. Agora não é mais Pantanal que nem era. Lá memo onde os guri tá (sobre os filhos que ainda trabalham no meio do Pantanal), não tá chovendo” (ANA, 70 anos).

Uma percepção que, assim como no caso de Evanilda, é natural como parte de sua experiência na região. Essa capacidade de olhar ao redor e notar as transformações do espaço dá origem ao saber ecológico de Dona Ana. Sem precisar participar de palestras, ler artigos e buscar informações sobre a degradação ambiental, a pantaneira em poucos minutos e sem um diploma que lhe concedesse propriedade de fala, nos deu uma aula sobre o meio ambiente.

Além da sua percepção sobre o Pantanal (hoje), Ana também nos passa o olhar dela sobre o que é ser mulher nessa região, especificamente naquele pantanal mais isolado que ela vivenciou. De acordo com suas palavras, “tem que ter coragem. Tem que ser guerreira porque

senão num fica. Num fica não, tem muié que desiste. Morar num lugar que não tem energia, né, vai embora. Ela não fica não. Tem que ter coragem pra ficar”.

Seu olhar sobre a mulher pantaneira encontra-se com o olhar das outras colaboradoras deste estudo: é preciso resistir. Em relação ao homem, a pantaneira os enxerga como trabalhadores, “muito corajoso também. Principalmente os campeiros, o tanto que sofre. Né. O tanto que sofre. Pegar bicho no mato bruto no meio do mato, aí por causa das coisas dos outros né...” (ANA, 70 anos).

Novamente estamos diante da sensibilidade do olhar da mulher pantaneira para o meio em que vive: ela se coloca, diante do homem pantaneiro, como sujeitos do mesmo trabalho exaustivo “por causa das coisas dos outros né”. A própria Ana transparece, em sua fala, que o trabalhador rural do pantanal (homens e mulheres), empregado pelo grande latifundiário, é aquele se põe em risco em função do patrimônio do patrão.

Um detalhe que poderia nos passar batido é o fato da colaboradora falar do Pantanal como a região que ficou lá onde ela trabalhava. Durante todo o diálogo, Dona Ana narrou sua experiência a partir das fazendas, que em suma são semelhantes em estrutura e localização às fazendas utilizadas para gravações dos materiais que a mídia produz.

Diante disso, nos pegamos novamente diante do fenômeno psicossocial da colonização o Outro. Como Dona Teresa, ela também desconsidera a vida na cidade de Miranda (MS) como “vida no pantanal”. Como mencionados, esse olhar não nasce do conhecimento dela sobre a região, mas do conhecimento do Outro que, ao investir na imagem midiático sobre o Pantanal, decide o que é ou não é o “sujeito pantaneiro”, desconsiderando o tamanho da proporção da região e, inclusive, outros sujeitos que cujas atividades se desenrolam a partir desse *lócus*, como no caso da nossa quarta colaboradora.

4.3.4. Jeane Cândido, a voz da pescadora pantaneira

Nascida em Aquidauana (MS), Jeane (figura 09) foi ainda jovem para a cidade de Miranda junto com os pais e os irmãos e, deste modo, sobrevive há mais de 30 anos como ribeirinha na região pantaneira. Devo mencionar, de antemão, que nosso primeiro contato foi em um passeio à beira do rio Miranda, próximo da saída para a cidade de Bodoquena (MS).

Após esse primeiro contato, perguntamos se Jeane poderia colaborar com este estudo contando toda a sua experiência como moradora e trabalhadora da região pantaneira. Como feito com as outras colaboras, foi mencionado a importância da pesquisa e o objetivo de trazer

estas vozes para a pesquisa brasileira. Imediatamente Jeane aceitou ser entrevistada e então marcamos uma outra visita para conversamos.

Figura 09 - Jeane com seu maior pescado



Fonte: Acervo pessoal, MORAES, 2021.

Iniciamos nosso diálogo, assim como fizemos nas demais ocasiões, a partir da sua chegada na cidade. Conforme narra Jeane :

“Minha mãe me teve em Aquidauana e quando a gente era pequeno, todos pequenos, nós vínhamos pra cá (Miranda). Nós éramos em... nós somos em 4 filhos e a minha mãe e meu pai, que já morreu... meu pai que morreu e minha mãe também né... Meu pai era pescador, daqui mesmo, mirandense. Falá pro cê, vivi muitos anos aqui na fazendinha aqui, que é no Capão do Piri. Antigamente era o Capão do Piri, agora num sei como que chama” (JEANE, 47 anos).

Jeane encontra-se nesse texto como uma pantaneira “nativa”, que nasceu e cresceu na região. Sobre as lembranças da escola, conforme Jeane: “Nóis tinha que ir de ônibus pra escola. No entanto, minha mãe também trabalhava no estado. Ela trabalhava na escola. Trabalhou a vida toda na escola. Ela era merendeira da escola. Ela ia com a gente” (JEANE, 47 anos).

Notamos, logo de início, que Jeane tinha outras coisas como prioridade de fala que não eram sobre suas memórias, possivelmente por não recordar ou por questões pessoais, de qualquer modo por se tratar de um estudo cujo objetivo é ouvi-las mais do que falarmos, então

fugimos do roteiro da entrevista semiestruturada para que ela pudesse transmitir aquilo que achasse necessário que a ciência soubesse.

A narrativa de Jeane, que trabalha há mais de 15 anos como pescadora artesanal na beira do Rio Miranda, nos ajuda a entender alguns funcionamentos básicos do legislativo sobre o costume da pesca, considerando as experiências concretas que apontam para contextos de construção permanente do conhecimento de si a partir de aprendizagens compartilhadas e dos conflitos socioambientais experienciados.

Antes de adentrarmos em sua fala, é preciso primeiramente entendermos o local da mulher pescadora na atividade que exerce. Conforme Gasalla et al. (2019, p. 3), “no Brasil, a participação das mulheres na pesca é muito antiga”. Segundo as pesquisadoras, a pesca foi uma atividade exercida sobretudo pelas mulheres ancestrais dos povos indígenas:

Apesar disso, o histórico demonstra uma inviabilização e ampla desvalorização. Eventos históricos e políticos reforçaram esse trajeto. Até a década de 1950 apenas homens podiam se cadastrar como pescadores, já que o cadastro era realizado pela Marinha como fins de reserva naval (defesa do território), para a qual mulheres não se enquadravam (GASALLA et al. 2019, p. 3)

Isto é, como uma prática comum entre os povos indígenas, sendo desempenhada também pelas mulheres ancestrais, a pesca foi uma das atividades de subsistência humana, dentre tantas outras, erroneamente atrelada à imagem do homem. Esse equivocado conceito sobre a pesca só foi deixar de existir a partir da década de 1980, quando surgiram as primeiras carteirinhas para pescadoras (marisqueiras) (GASALLA et al. 2019, p. 13).

Deste modo, apesar de já termos rompido com a configuração da pesca como uma função exclusivamente masculina, ainda existem outras barreiras que dificultam esse modo de subsistência, como por exemplo a burocracia governamental que regulariza essa atividade nos rios brasileiros, conforme explica a pescadora Jeane:

“Antes não regularizava né. A gente pescava tudo, mas não era regularizado. Mas aí depois que deu aquele negócio de fechar a pesca, nós tivemos que regularizar, porque senão a gente não tinha... nós não podia pescar e sem receber... aí regularizamos. E tem outra coisa, e a carteira nossa, se não vier essa da Sema, a gente não pode pescar. Se eles pegá nós no rio sem a carteira da Sema, a gente é perigoso até eles prende... multa e prende os peixes também. É obrigatório você ter a carteira da Sema, mas só que você da entrada, você pede a carteira, mas nunca vem. Tem várias pessoas aí que pesca sem a carteira mesmo, é que o pessoal quase não liga, mas só que quando tem mesmo gente de fora, fiscalização mesmo, não pode” (JEANE, 47 anos).

A SEMA é a Secretaria de Meio de Ambiente, e encontra-se como instituição responsável pela fiscalização da pesca brasileira. Sendo assim, ninguém pode pescar embarcado e sobretudo profissionalmente, sem o documento de autorização que só ela pode expedir. Deste modo o pescador, se for dependente deste meio de renda, pode ficar “pendurado” caso não tenha a liberação necessária para a atividade.

Notamos assim, a insatisfação de Jeane em como as leis são aplicadas de cima para baixo/centro para periferia. Durante a conversa, perguntamos sobre a pesca em relação ao turismo e ao meio ambiente, às ecologias científicas que atuam respaldando as regulamentações. Nas palavras de Jeane, “o que acaba com o peixe não é o turista, é o profissional⁶³ mesmo. Igual, a gente pesca certinho, nós pescamo certinho. Nós num arma corda, nós num pesca predatoriamente” (JEANE, 47 anos).

A fala da pescadora é voltada para outros profissionais que, conforme complementa seu companheiro, podem carregar até 400kg de peixe, enquanto por outro lado, o turista pode transitar com apenas 1 exemplar de cada espécie, menos do peixe “dourado” e esse exemplar só pode ser carregado diante da nota cujo pescador só pode emitir se estiver com a carteirinha em dia.

Jeane então nos incentiva a fazer um breve cálculo: imagina que em cada embarcação desses pescadores profissionais que atuam pelo mercado, existam 3 pescadores regularizados. Cada um tirando 400kg de peixe da água, logo, são 1200kg de pescados diários, configurando assim no que a própria pantaneira chama de “pesca predatória”.

Na importância que Jeane dá em falar sobre a quantia de peixes que retirados diariamente da água, é possível notar o olhar do pescador artesanal sobre a prática industrial. A pescadora tem um posicionamento político e social em sua fala, o que nos remete de volta aos estudos de Gasalla et al. (2019), no qual:

Hoje, as mulheres do mundo da pesca querem não só o reconhecimento como atores importantes para a produção pesqueira nacional, mas também como agentes essenciais para a luta das comunidades pesqueiras no sentido do respeito aos direitos humanos (GASALLA et al, 2019, p. 10)

Não só sobre os direitos humanos, da palavra de Jeane, assim como das demais colaboradoras deste estudo, também surgem evidências do saber ecológico. Para além, um saber crítico que tensiona não só as atividades exploratórias nas águas pantaneiras, mas

⁶³ A pesca foi dividida em duas grandes categorias: comercial/profissional e não-comercial/não-profissional. A primeira possui subcategorias: artesanal, industrial e extrativismo. No segundo: amadora, científica e de subsistência. No caso da Maria, ela atua como uma profissional artesanal e depende, sobretudo da passagem de turistas na região.

também as leis que, vindo de cima para baixo, ignoram as vozes e as necessidades dos pescadores.

Isso não significa que ela siga uma corrente ideológica específica, mas sim que está preparada para “amotinar” se necessário, em função dos seus direitos como cidadã que depende diretamente dos recursos naturais do Pantanal. Isso fica claro, sobretudo, no trecho em que Jeane conta como fizeram para que os fiscais revissem essa nova lei do exemplar:

“Eu chamei todo mundo pra ir pra BR. Fechamo a BR. Ai eles deixaram um exemplar. Tinham fechado tudo. Se nós não tivesse ido pra BR, ia tirar até o exemplar, aí eles deixaram o exemplar. (Determinação do Governador Azambuja). Foi o pessoal, os pescador mesmo. Cê num lembra? Ano passado, ano retrasado, antes de abrir a pesca. No Carnaval, no dia do Carnaval que nós tava na BR. Nós tem foto, tá com meus amigos porque meu celular... A gente foi pra BR, nós paramo ali antes da florestal (Miranda x Corumbá). Eu assim, no celular... eu consegui, sabe, fui conversando com um, conversando com outro. Pessoal de lá, pessoal... Todo mundo ajudou a gente, até a polícia federal...” (JEANE, 47 anos, 2021).

Primeiro detalhe em sua fala: o celular. Como parte das tecnologias responsáveis por tanta difusão de informação distorcida, na mão da pescadora virou uma ferramenta de luta, que aproximou outros sujeitos para que juntos formassem o movimento. Segundo detalhe: o próprio movimento, que ao questionar as determinações do governo do estado e MS sobre os rios, também tensionam as políticas de “modernização e industrialização” da atividade.

Conforme Costa e Silva (2020, p. 113), “o movimento dos pescadores artesanais ganhou visibilidade a partir de meados da década de 1980”, quando grupos de pescadores de todos os cantos do país se reuniram na IV Assembleia Nacional dos Pescadores (1984) e dali, montaram um documento solicitando que seus direitos fossem incluindo na nova constituinte.

Neste sentido, assim com Evanilda, Teresa e Ana, Jeane reafirma seu lugar de existência como cidadã e, por isso, digna de direitos dentro de uma região tão extensa como o Pantanal. Sua participação no movimento realizado pelos pescadores dessa região do pantanal é parte das razões que sustentam a vontade de Jeane em se candidatar para ocupar a cadeira de presidente da Colônia do Pescador de Miranda, na câmara da cidade.

Conforme Gasalla et al. (2019, p. 13), a primeira mulher a ocupar essa posição no Brasil foi Joana Mousinho, pescadora do estado de Pernambuco (PE). Se eleita, Jeane então pode ser a primeira mulher a ocupar um posto importante como representante dos pescadores do Pantanal de Miranda.

Nesse sentido, quando questionada sobre o que ela entende como “mulher pantaneira”, Jeane responde:

Mulher pantaneira é aquela mulher que vai lá e pesca, que pega a sua isca né. Porque a gente pega a isca da gente. Eu pego a minha isca... aqui (no fundo). Quando cê vai pegar pacu, cê pega o caranguejo. E tem os peixe... aquele pexinho é o que eu pego pintado. A gente não compra isca, dificilmente a gente tem que ir lá comprar isca (JEANE, 47 anos).

Se para o discurso dominante a mulher existe apenas dentro de um molde pré-determinado com base na função do peão, na palavra de Jeane essa mulher é aquela que, sendo pescadora, “pega sua própria isca”. O orgulho no diálogo é notório e, como ela mesma menciona quando informa que retira essa isca do fundo de casa⁶⁴, os rios fazem parte do lar dessa mulher pantaneira.

A pescadora conta ainda que não vê conflito de gênero entre o homem e a mulher nos rios do Pantanal, isto é, não existe uma hierarquia estabelecida por gênero. O respeito nos rios depende mesmo é da habilidade desse sujeito sobre as águas. Conforme conta Jeane (47 anos), “o povo sabe quando eu saio de barco, a gente vai num cardume ou alguma coisa, o povo tudo: “vai atrás dela, vai atrás dela, onde que ela tá, os peixe tá!”.

A fala da pescadora demonstra a sua confiança na função que exerce, no entanto, conforme o diálogo avança, Jeane informa que não é só a pesca que lhe ocupa parte da rotina, como também o crochê, o zelo pelo filho e os programas jornalísticos da televisão. Costumes que não separam Jeane do conhecimento sobre o Pantanal, pelo contrário, que complementa fazendo com que a pescadora crie até mesmo o seu olhar sobre a política e a economia local:

A política é importante né, porque a gente tem que ter um prefeito do seu lado, um vereador do seu lado, porque senão você não consegue... tem uns que colocam a colônia como prioridade, outros já ignoram, quer nem saber de pescador, sabe? Na verdade, a gente é um pessoal que todo mundo fala: “ah é pescador... larga mão de pescador”. Na verdade, é o pescador daqui que faz girar (a economia)” (JEANE, 47 anos).

Adiante, Jeane descreveu também quais foram os impactos da pandemia dentro da realidade ribeirinha a partir do Pantanal de Miranda. Neste período, o fechamento das

⁶⁴ Gasalla et al. (2019, p. 3), afirma que, devido as atividades como cuidar do filho e da casa, a grande maioria das mulheres pescadoras exercem a atividade em partes do rio/mar próximas da sua casa. No caso de Jeane, o Rio Miranda passa logo ao fundo.

fronteiras internacionais e dos limites estaduais, que limitaram o número de turistas que frequentavam a região, se somaram ao fechamento da pesca pelo período da piracema⁶⁵:

“Agora a gente ficou sem chão, sabe. A gente ficou bem... (sem chão). Não pode sair, não pode fazer nada. Cê num pode mexer com outra coisa. Cê sabe que não pode mexer com outra coisa... cê você arrumar um emprego aí. Ruma um serviço, alguma coisa, você perde sua carteira de pesca. Cê tem que ficar preso à carteira de pesca. Porque você já, daqui a pouquinho, aposenta e aí? Cê arrumou qualquer coisa, cê perde a carteira. A gente veve da pesca mesmo, quando fecha assim... igual agora, a gente não recebeu o seguro. Ainda bem que teve o auxílio né, esse auxílio ajudou muita gente” (JEANE, 47 anos, 2021).

Jeane descreve a experiência na pandemia como parte de um grupo de sujeitos pantaneiros cercados pelas barreiras do perigo biológico do COVID-19 e das burocracias governamentais que induzem os seus povos ao costume da “fila/espera”. O relato funciona aqui até mesmo como uma denúncia: o pescador profissional se pegou exercendo outra função, perde a carteirinha e o direito de vender o peixe. Sem poder exercer outra atividade, impedidos de pescar no período de piracema e sem turistas para vender o pescado em reserva, como sobrevivem os pescadores pantaneiros?

Num outro momento do diálogo, ela e o companheiro explicam como funciona a legalização para o trabalho da pesca na região: eles formam um tipo de associação (a colônia), no qual pagam uma taxa mensal para manter alguns direitos sobre a pesca artesanal/profissional e até mesmo receber um valor de seguro durante o fechamento da pesca. Seguro este que, conforme a própria pescadora, não havia saído ainda e eles já não sabiam mais o que fazer. Nas palavras de Jeane (47 anos), “não tem como revalidar a carteira, não tem como mexê com nada. Cê uce precisa de alguma coisa...”.

A resistência na fala da pescadora está no olhar crítico para a condição dos pescadores. Quando questionada sobre sua perspectiva a respeito dos projetos com mulheres pescadoras na região, a colaboradora menciona nunca ter participado, no entanto, “se for preciso a gente faz o movimento, porque nós precisamos trabalha, nós precisamos viver também. Nós temo filho. Tem muita gente que veve disso.” (JEANE, 47 anos).

Isto é, a palavra de Jeane sugere uma mulher disposta a lutar pelos direitos, seja em nome da atividade em que exerce, do saber ecológico ou da própria família. É importante, antes de nos encaminharmos para o final deste estudo, ressaltarmos que num momento

⁶⁵ Período de reprodução dos peixes. Vária de estado para estado e até de peixe para peixe. No Mato Grosso do Sul, o período de fechamento da pesca embarcada foi entre o início de novembro de 2020 e o final de janeiro de (2021). Neste período, somente a pesca de barranco e sem molinete/carretilha, são autorizadas, por isso os pescadores artesanais aproveitam para pegar e armazenar as iscas.

oportuno do diálogo, a pescadora demonstrou também sua insatisfação com o agronegócio. Ela nos conta que é nítido a mudança no rio Miranda e que essa mudança é por causa das lavouras que se fixam no braço do rio entre a cidade de Jardim (MS) e Bonito (MS).

No texto de Costa e Silva (2019) esse olhar, como o da pantaneira Jeane, abre espaço para pensarmos que:

Os pescadores são os melhores indicadores da saúde dos rios, em especial, pela sua presença constante em toda malha hidrográfica. Dessa monta, possuem papel ativo em denunciar crimes e desastres ambientais. Por isso, acrescidos aos seus modos de vida peculiar, ocupam um espaço de contra hegemonia ao modelo desenvolvimentista vigente no Estado (COSTA e SILVA, 2019, p. 134).

Isto é, reforçando aquilo que estamos propondo aqui: não há ninguém melhor para falar sobre um assunto do que aquele indivíduo que vive o assunto. Sendo assim, mesmo que pesquisadores passem horas navegando pelos rios do Pantanal, buscando detalhes para inserir em seus estudos sobre o meio ambiente e a ecologia pantaneira, seu olhar não vai ter o mesmo peso empírico que o olhar do próprio sujeito pantaneiro.

Encerrando nosso diálogo e partindo para as discussões finais, a fala da pescadora ilustra também a palavra das demais colaboradoras que fortaleceram o diálogo neste estudo. Apesar de, como a própria Jeane chega a comentar, serem poucas (ainda) as mulheres que vivem da pesca na região: elas existem. Assim como existem outras pequenas produtoras, que são grandes se considerarmos sua relevância; outras mulheres indígenas que integram o movimento pela e também outras mulheres que encaram duras rotinas nas zonas mais isoladas do Pantanal.

4.4. Estudos Culturais e a voz da mulher pantaneira

Deste ponto, é preciso resgatarmos a pergunta usada pelo apresentador do Globo Repórter para abrir o programa do dia 27 de setembro de 2017, no entanto, adaptando-a para o contexto do que foi discutido até aqui: os cientistas conseguem entender o que dizem as mulheres do Pantanal? Dos pantaneiros em si? A mídia, como detentora de um poder global de trânsito de ideias sobre o Outro, é capaz ouvi-las e colocá-las em evidência fora dos seus estereótipos?

No relato de Jeane, é nítida a sua participação política nas atividades dos pescadores locais. Ao falar sobre a organização do motim⁶⁶ que levou integrantes da pesca artesanal de Miranda na véspera do carnaval de 2020, a pescadora menciona que o ato foi televisionado pela mídia do estado. Na busca por esse material nas mídias digitais, foram encontradas algumas reportagens. Destaco dentre elas a cobertura do MSTV 1º edição⁶⁷.

Em menos de 2 minutos, a edição anuncia o fechamento da BR-262 por um grupo de manifestantes e de profissionais de turismo da região. A reivindicação foi para que o governo do estado de Mato Grosso do Sul, revisse as normas do projeto “cota zero”. A repórter aparece para informar que o jornal entrou em contato com os assessores do governador que, como resposta, alegaram entender o direito de manifestação dos pescadores, no entanto era preciso olhar também pelo direito de ir e vir das pessoas que estavam viajando para o carnaval.

É importante ressaltar que em nenhum momento a edição mostrou o rosto dos pescadores que manifestavam na BR, apenas leram uma nota dada por algum representante (não nomeado na TV) do movimento. Para ilustrar, utilizo abaixo uma captura de imagem da edição em questão em que duas coisas chamam a atenção.

Figura 10 -Anúncio de interdição na BR-262 pelo MSTV 1. Ed.



Fonte: MSTV/Globo

O primeiro detalhe está no uniforme da repórter, o termo “Globeleza” utilizado pela Rede Globo para cobrir as festanças de carnaval pelo Brasil no início de ano. Logo, o grupo de pescadores montou um motim estratégico, fechou a rodovia de acesso a um dos maiores

⁶⁶ Neste caso o termo “motim” é aplicado em referência aos estudos de Thompson (1998).

⁶⁷ Edição do horário de almoço no dia 22 de fevereiro de 2020.

destinos festivos turísticos do estado: o carnaval de Corumbá (MS), também conhecida como “capital do Pantanal”. O segundo detalhe é o cenário utilizado para a cobertura “ao vivo” dos protestos na rodovia: um trecho das águas do Pantanal com uma chalana ao fundo.

O terceiro, mesmo que não estando presente na figura 09, aparece no fechamento da reportagem, no qual a apresentadora menciona a preocupação com interdição da rodovia, considerando a importância da chegada das pessoas em Corumbá para o Carnaval. No geral, não houve espaço de tela para que os manifestantes explicassem as razões pelas quais deixaram uma manhã de trabalho para fechar a rodovia, apenas uma nota mediada pela repórter, podendo essa nota ter sido por um pescador ou um profissional de turismo.

Em outras mídias, também digitais, o termo “profissional” é substituído por “empresários”. Tanto o jornal *online* da Tribuna MS, quanto a página “MídiaMax”, do site Uol, divulgaram a mesma nota no qual aparece o nome de um único empresário que faz a mediação respondendo também pelos pescadores. Neste sentido, não se lê e não se vê o rosto, nem a voz do sujeito que, nesta condição do Cota Zero, são ainda mais prejudicados: os pescadores artesanais. Permanecendo estes novamente sob a sombra do mercado.

Por isso, a voz da pescadora, que narra o ato através da sua experiência e a partir das suas reivindicações como dependente direta das conquistas do ato, expõe sua própria importância como sujeito do meio pantaneiro e, além disso, a importância dos colegas pescadores na formação da consciência de classe do trabalhador artesanal da região.

A fala de sujeitos que, como Jeane, lidam com a diversidade e as adversidades do Pantanal, transforma os enredos criados pela mídia de massa em especulação. Ao distanciar-se do roteiro pré-estabelecido sobre o que é “ser pantaneiro”, a voz de Jeane permite com que neste ponto resgatemos os estudos do historiador Edward P. Thompson.

Conforme Santos (2019, p. 2-4), todos os títulos publicados pelo historiador tiveram como objetivo as reflexões acerca do “fazer de classe”, da presença do único sujeito “capaz de superar o capitalismo”: o sujeito real. Aqui, nestes escritos, o sujeito real aparece nas histórias narradas por Teresa, Ana e Jeane e Evanilda. Neste sentido, entendemos que não há como entender o processo de formação cultural dos povos pantaneiros, sem compreender a linguagem dos homens, mulheres e crianças que ocupam este espaço.

As mulheres descritas por Thompson (1998) que lideraram os motins da fome na Inglaterra entre os séculos XVIII e XIX, por exemplo, foram curiosamente deixadas à margem, imersas e esquecidas num emaranhado de teoria do que ele chama de marxismo ortodoxo. Conforme o autor, tal comportamento se deu porque a “experiência” (aquilo que é empírico) foi ignorada do debate pelos “comentaristas” desse marxismo ortodoxo.

O costume dos stalinistas, como a dos capitalistas do ocidente, em contar a história pela lente que ignorava a experiência do sujeito “dominado”, teve consequências no material histórico dialético. Contrário a esse modelo de marxismo ortodoxo, o autor firma que:

Talvez se pudesse argumentar que a experiência é realmente um nível muito inferior de mentação; que ela só pode produzir o mais grosseiro "senso comum", "matéria-prima" ideologicamente contaminada, que dificilmente se qualificaria para ingresso no laboratório de Generalidades I. Não creio que seja assim - pelo contrário, considero tal suposição como uma ilusão muito característica dos intelectuais, que supõem que os comuns mortais são estúpidos. Em minha opinião, a verdade é mais nuançada: a experiência é válida e efetiva, mas dentro de determinados limites: o agricultor "conhece" suas estações, o marinheiro "conhece" seus mares, mas ambos permanecem mistificados em relação à monarquia e à cosmologia (THOMPSON, 1981, p. 16).

Aplicando sua crítica à narrativa de Jeane sobre sua participação no ato pelo fim do projeto Cota Zero, assim como Evanilda nos atos pela demarcação das terras indígenas, compreende-se que nenhum agente do meio ambiente/antropólogo consegue de fato protagonizar os projetos que dizem respeito ao uso dos recursos naturais pelos indivíduos que dependem deles, sem a presença/auxílio dos próprios, isto é, não há como um ecologista, que seja mando do governo ou não, determinar como o ribeirão deve se comportar frente aos rios do qual tiram o seu sustento.

Segundo o historiador, “a experiência surge espontaneamente no ser social” (THOMPSON, 1981, p. 16), neste sentido Thompson defende que, assim como os filósofos, os homens e mulheres, operários ingleses ou não, são sujeitos reais das próprias narrativas e também são sujeitos racionais capazes de expressar pensamentos e conhecimento sobre a vida ao redor.

Por exemplo, como poderiam os condutores da mídia de massa traduzir para os receptores o que significa “ser pantaneiro” ou tentar exprimir, de alguma forma, como é a cultura pantaneira? Como poderiam as agências de turismo vender uma experiência pantaneira? Nesta experiência, estaria inclusiva uma caminhada de 40km, dentro da floresta pantaneira, no meio da noite? Ou em cima da gaiola de um caminhão de boi?

A experiência entra sem bater à porta e anuncia mortes, crises de subsistência, guerra de trincheira, desemprego, inflação, genocídio. Pessoas estão famintas: seus sobreviventes têm novos modos de pensar em relação ao mercado. Pessoas são presas: na prisão, pensam de modo diverso sobre as leis. Frente a essas experiências gerais, velhos sistemas conceptuais podem desmoronar e novas problemáticas podem insistir em impor sua presença (THOMPSON, 1981, p. 17).

Ao falar da sua vinda para o Pantanal, Teresa ilustra uma realidade paralela à realidade dos grandes produtores da bovinocultura local. Sendo assim, em suas palavras existem indícios da formação do que podemos entender aqui como um caminho para a compreensão da pluralidade da consciência pantaneira.

Em meio aos grandes proprietários da elite rural, que conforme passam os anos vão adquirindo mais e mais hectares, os produtores como Dona Teresa são símbolos de resistência. Essa consciência também é perceptível na fala da dona Ana. Como funcionária de longa data de fazendas situadas em regiões mais isoladas do Pantanal de Miranda, o relato nostálgico da aposentada sobre a sua experiência nos permite também um olhar mais atento às condições da mulher no Pantanal e da consciência do que é ser pantaneiro.

Do relato de vida no Pantanal Sul de cada colaboradora, nasce a pergunta que nos servirá como ponte para nossas análises finais: quais os impactos de uma produção caricata/estereotipada do “ser pantaneiro”, na memória do próprio sujeito do Pantanal (sujeito real)?

O trabalho do sociólogo Manuel Castells (2012) sobre a revolução da tecnologia, do acesso em massa às informações e das transformações globais, somado aos estudos de Stuart Hall (2014) sobre a identidade em contexto dessas mudanças, são meios de trilharmos uma possível resposta. Ambos apontam para o papel da mídia globalizada ou da globalização da informação.

Deste modo, voltamos nosso olhar para a compreensão dos conceitos que formam a imagem do próprio pantanal (sul e norte): lugar alagado, terra das águas, onça, peão e gado. Essa imagem, pré-determinada, propõe a existência/persistência de uma linguagem hegemônica que parte do enraizado no projeto ocidental no qual o dominante possui o domínio da imagem do dominado, mostrando somente aquilo que lhe soa conveniente sobre tal.

Como exemplo desse movimento temos a criação do orientalismo pelo Ocidente, pautado sobretudo no uso das mídias. Conforme o crítico palestino Edward Said (1990), o “mundo eletrônico pós-moderno” reforçou o estereótipo e a “televisão, os filmes e todos os recursos da mídia forçaram a informação para dentro de moldes cada vez mais padronizados” (SAID, 1990, p. 38).

Todo o conteúdo sobre o oriente, ora derivado dos fundamentalismos perpetuado tradições dos homens (sobretudo em seu sentido literal de gênero), ora pelos ativistas da “modernidade” e da “democracia ocidental”, chegou até as bordas do Brasil através da linguagem mediada por essa mesma tecnologia. Se hoje uma boa parte das populações

globais, leigas no assunto, acham que todo sujeito do oriente é “terrorista”, é justamente porque suas *psiques* foram atravessadas por essa imagem construída pelo ocidente.

O poder da mídia se dá justamente pela sua capacidade em deslocar um sujeito para fora do seu espaço de vivência, transformando-o num estranho dentro do seu próprio meio comum de existência. Nesse sentido, nos relatos de dona Teresa e Ana, mesmo ambas sendo moradoras de longa data do Pantanal Sul (rural e urbano), a região aparece atrelada exclusivamente aos locais mais isolados. Ao Pantanal da TV.

Propor um boicote epistêmico ao ciclo de produções maquiadas do sentido de “ser pantaneiro” exige atenção aos hibridismos culturais da região e aos processos que sugerem a decolonização. Nas contribuições do filósofo russo Mikhail Bakhtin, esse “desprendimento” do conceito colonial do sujeito pantaneiro exige o olhar anti-hegemônico (ZACCHI, 2003, p. 25). Analisando os seus escritos, a autora menciona a preocupação de Bakhtin com “aquilo que vem de cima”:

Ele se opunha a uma língua única ou padronizada, já que ela não poderia existir naturalmente, mas como resultado de forças culturais opressivas. Essas forças unificadoras, que Bakhtin chama de centrípetas, buscaram erradicar a diversidade ao suprimir ou marginalizar outras forças culturais e linguísticas (ZACCHI, 2003, p. 25).

Na abordagem dos estudos de teóricos bakhtinianos, a mídia aparece como um meio pelo qual a voz da hegemonia burguesa se propaga. Conforme Stam (2010, p. 332), mesmo que o filósofo nunca tenha tido contato com a mídia que conhecemos hoje, na perspectiva bakhtiniana, ela ainda “pode ser conceituada como uma rede complexa de signos ideológicos”, sendo assim:

Uma abordagem bakhtiniana combateria a seletividade da escuta promovida pela cultura de massa. Recuperaria o potencial crítico e utópico dos textos midiáticos, mesmo quando esse potencial é meio que negado ou reprimido dentro do próprio texto. A questão não é impor uma interpretação, mas, ao contrário, trazer à luz as vozes abafadas, muito como a mixagem sonora de estúdio reelabora uma gravação para realçar os graves, ou limpar os agudos, ou amplificar a base instrumental (STAM, 2010, p. 334).

Isto é, o olhar bakhtiniano, ao sugerir a importância da voz do dominado frente ao discurso do dominante, opera diretamente dentro da crítica desta dissertação sobre a construção do Pantanal pela lente do Outro. Neste ponto, tanto o sujeito pantaneiro quanto o sujeito externo ao Pantanal, estão imersos em concepções distorcidas, ora acerca de si, ora do Outro.

Em outras palavras, a mídia de massa e seus colaboradores montam um roteiro para a região. Esse roteiro possui como cenário (pré-determinado) a fauna e a flora exuberante, imagens de grandes rebanhos de gado e vaqueiros encarando as cheias das áreas mais alagadas do Pantanal. Essa produção de significados atravessa os povos que vivem na região tanto quanto os povos que poderão nunca ter contato direto com ela, mas que conforme nos estudos de Ana Maio (2009), podem imaginá-la a partir de uma referência maior (a novela Pantanal).

A mulher pantaneira, como sujeito real, permanece dentro da narrativa que a transforma em coadjuvante do seu próprio enredo, este que por sua vez é protagonizado primeiramente pelos bichos e então, pelo homem. Nesta ordem, primeiro aparecem os membros da elite, depois o trabalhador entrelaçado com o seu trabalho (o vaqueiro) para que só então mencionem as mulheres. Nessa história, até mesmo homens que ocupam outras funções são segregados do conceito limitado do “ser pantaneiro”.

Por isso, recorreremos agora às contribuições dos estudos feministas sob as considerações de que, apesar de tantas produções que colocam a mulher como sujeito central de estudo e que corroboram com os avanços no desmanche da estrutura patriarcal dentro das próprias universidades, nem mesmo eles são capazes de determinar o que é “ser mulher”, quem dirá “ser mulher pantaneira”.

Primeiro porque o próprio feminismo contemporâneo já é fragmentado, formado por grupos pluralizados que partem de perspectivas que também são plurais, como Lamrabet (2016) e Spivak (2010); e segundo porque diante de toda essa pluralidade, também existem as transformações sociais. Isto é, se os tempos mudam, as pessoas também, logo é muito complexo para o Eu, mesmo que partindo da visão científica, definir o que é o Outro.

Se Spivak (2010), como teórica pós-colonial, interroga a posição do próprio pesquisador na “confecção” desse Outro, imediatamente ela se opõe ao olhar do indivíduo como sujeito do essencialismo. Neste sentido, se não há um modelo de mulher essencial, não há um modelo de mulher pantaneira essencialmente tradicional ou essencialmente “moderna”, essencialmente mãe, do lar e/ou em relação de servidão com o Outro.

Em suma, como menciona Saffioti (2001, p. 129), não existe um modelo para o feminismo, o que existe é a “perspectiva feminista que se traduz por diversos modelos”. Nestes estudos, o feminismo não nasce das palavras dos teóricos, mas sim na fala das mulheres do Pantanal.

O feminismo na história das pantaneiras (do Sul), latino-americanas, está na prática de resistência diária. É um feminismo que também é decolonial⁶⁸ e que não depende da teoria, pois é exibido na prática, por exemplo, de Dona Teresa que, sendo uma mulher não-branca resistiu aos racismos de ruralistas que tomaram sua família como escravos.

Outro exemplo é a relação de Evanilda e Jeane com a natureza, fato este que exprime aquilo que Gasalla et al. (2019) inserem em seus estudos como “ecofeminismo” que, conforme as autoras:

É um termo originado na década de 70, que aparece da associação da opressão da natureza pelo ser humano e a sofrida pelas mulheres pelo homem. O foco se dá na importância das mulheres para o manejo de recursos naturais, na sua vulnerabilidade diante dos quadros de escassez e degradação desses recursos, no seu importante papel no cuidado da família e na identificação de que elas têm conhecimentos e habilidades para promover o desenvolvimento sustentável (GASALLA et al, 2019. p. 7).

Neste caso, a teoria aplica-se no intuito de evidenciar a importância da prática de escuta das mulheres no processo de emancipação e decolonização. Estas mulheres não precisam das falas das teóricas feministas para exercerem seu papel na sociedade da qual fazem parte, pelo contrário: são as teóricas feministas que dependem da prática dessas mulheres para compreenderem aquilo que estudam. São elas que, ao demonstrar todo o conhecimento e a sensibilidade sobre o meio em que vivem, dão vida o fazer contra-hegemônico no Pantanal.

Como exemplo, retomo a fala da mulher, Claudete, no documentário “Terra das Águas” (2007). Mesmo que numa aparição curta (dado o objetivo da diretora em retratar a vida do peão), a “esposa do peão” demonstra total consciência de si, como mulher que, assim como viu na TV, não precisa estar em posição submissa às normas do marido.

Os relatos das mulheres até aqui exprimem a violência do silenciamento da margem brasileira. Isto é, como o leitor/receptor que não é familiarizado com a região, conhecerá os “bastidores”, os anseios e necessidades daquela figura que, num texto ou outro, aparece na cozinha, ocupando a única função de companheira do vaqueiro?

Nossa fala segue no sentido de que, se não alcançarmos (como também produtores de mídias) estes sujeitos a partir da palavra deles, estaremos promovendo esse silenciamento e

⁶⁸ O feminismo decolonial latino-americano se junta ao movimento das mulheres negras e não-brancas na reivindicação de que a questão do racismo é central no eixo de opressão patriarcal-capitalista. Não podemos pensar em feminismo brasileiro ou latino-americano sem considerar nossa herança colonial escravista. Pensar um feminismo decolonial latino-americano e brasileiro significa elaborar formas de combater um imaginário racista que considera inferior ao europeu tudo o que é oriundo das comunidades originárias e da cultura afro-brasileira (CASTRO, 2020, p. 9)

assim, negligenciando fatores importantes que vão desde as políticas públicas construídas para a saúde até as discussões acerca da educação dos povos pantaneiros.

O relato de Mirele Geller (RIBEIRO, 2019), por exemplo, além de expressar a jornada exaustiva dos trabalhadores das comitativas, também aponta para o uso do álcool como ferramenta de fuga. O problema do alcoolismo, inclusive, aparece nos estudos sobre a saúde mental do trabalhador pantaneiro da cidade de Aquidauana (MS), organizado por pesquisadores da área da saúde do estado de MS (GUIMARÃES et al, 2019, p. 43).

Na obra também constam estudos que nos impulsiona a pensar na saúde dessas mulheres, sobretudo, no câncer de mama que conforme os autores, “é o segundo tipo de câncer mais frequente entre as mulheres” (FONTOURA et al, 2019, p. 83). Os pesquisadores tomam como objetivo, inclusive, não só a saúde física como também a saúde mental dessas mulheres que, conforme os resultados, apresentam um “escore” em média maior de transtornos que o homem (GUIMARÃES et al, 2019, p. 75).

Neste caso, quem poderia imaginar que a mulher pantaneira não é a figura estática, ora vinculada ao modo de vida “selvagem”, ora “doméstico”, mas sim um sujeito real de problemas que cerceiam a vida de todos os seres humanos e, por isso, também é digna de direitos que prezem pela sua saúde, educação e pelo seu trabalho.

Isto é, Ana não é essencialmente a mulher que cuida da alimentação e da higiene do espaço do peão e do patrão. Neste ponto pensemos inicialmente pela diferença entre os verbos **ser** e **estar**. Não podemos afirmar que toda mulher pantaneira **é** a que limpa, cozinha e “passa o café” do vaqueiro/patrão, mas sabemos que parte delas, sobretudo as esposas dos funcionários, **estão** exercendo essa função.

Sendo assim, é um equívoco para a própria ciência descrever tal região como um *lócus* de harmonia. Os conflitos e o conhecimento oriundo da vivência de cada uma das mulheres do Pantanal que apareceram neste estudo, são explícitos e nutritivos para os movimentos decoloniais que afloram na América Latina.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partindo dos resultados dessa pesquisa, consideramos que o caminho ainda é longo. Nada do que foi explorado até então se faz suficiente para entendermos toda a grandeza do território pantaneiro, muitas pontas ficaram soltas e nem é o nosso intuito amarrá-las. No

entanto, este estudo encerra-se com a ideia de que, mesmo como pesquisadores e “agentes da ciência”, não podemos falar sobre uma “cultura pantaneira”.

Não é que o Pantanal (sul, norte, nacional e internacional) não tenha uma cultura, muito contrário: o pantanal é lotado de culturas. O problema aqui é a representação dessas culturas que gira em torno de um estereótipo específico que, como parte de uma violência colonial, faz com que o receptor dessa imagem anule a existência dos sujeitos que dão vida a essas culturas.

Nesse sentido, nosso estudo não foi uma crítica ao peão pantaneiro, muito menos à função que ele exerce dentro da região, mas sim a sua constante utilização como representação principal do “ser pantaneiro”. Representação essa que exhibe o caráter patriarcal dessa violência colonial e que ignora, sobretudo, a desigualdade e a exploração desta região pelos padrões destes sujeitos.

Neste estudo entendemos que até mesmo o próprio peão é vítima dessa violência colonial, pois ela o coloca dentro de um padrão pré-estabelecido que ignora a sua própria diversidade. Não sabemos, por exemplo, quantos morrem por alcoolismo, quantos vivem sob condição análoga à escravidão, quantos são possuem sexualidades desviantes.

Essas mesmas dúvidas recaem, sobretudo, sobre as mulheres, pois ao permanecerem enraizadas no estereótipo que não ultrapassa a linha de lá, ou seja, enclausuradas à narrativa dos maridos, raramente chegam na superfície dos debates, fato que dificulta com que seus interesses sejam postos como prioridades.

Sendo assim, ouvi-las é um passo fundamental para a decolonização, não só do saber, mas das práticas, pois é através da palavra que a revolução acontece. É na fala de Evanilda, por exemplo, que encontramos a mulher indígena que se opõe ao conceito estereotipado primeiramente do “ser pantaneiro”.

Enquanto teóricos insistem na figura do indígena como um sujeito à parte do conceito de “ser pantaneiro”, Evanilda declara abertamente que é uma mulher pantaneira e que possui direitos sobre o território em que vive. Assim como Jeane, que derruba a velha narrativa da mulher na cozinha e abraça o pescado como sua função principal. Uma líder das matas, a outra das águas.

É importante ressaltarmos que nosso alvo também não é fazer a crítica ao serviço doméstico, afinal todos nós temos nossos afazeres em casa e é justamente por isso que essa atividade não deve ser marcada como um fator determinante da mulher pantaneira, pois homens pantaneiros também exercem, como por exemplo os peões solteiros.

Nem sempre são as mulheres que cuidam das roupas, dos barracões e da comida destes sujeitos, em muitas das vezes eles mesmos dão conta do serviço. Até mesmo a Dona Ana deixa claro que essa não é a função essencial dela e que pudesse, se ocuparia de serviços fora da casa-grande. Assim como Dona Teresa, como também pertencente ao meio rural do Pantanal, nos permite conhecer essa mulher cujo trabalho vai além do doméstico.

Todas essas mulheres não carregam apenas a sua história, mas também dos seus companheiros, dos filhos, dos vizinhos e dos lugares por onde passam. São vozes atravessadas por outras vozes, cujos sentidos ora são elas que dão, ora são os Outros. Isso é subjetivo. O fato é que essas vozes nos fazem pensar naquilo que Gayatri Spivak questiona logo no título do seu trabalho: pode o subalterno falar?

A resposta é clara, ele não só pode, como em muitas das vezes falam, porém não são ouvidas. E essa vontade é nítida no entusiasmo de cada pantaneira quando apresentei a elas o sentido deste estudo. Elas tinham todo o direito de se negarem, no entanto fizeram questão em dedicar um pouco do tempo para contribuir com nossa pesquisa.

São mulheres que quando falam, implodem a noção da “subalternização” oriunda do fenômeno da colonização, ocupando assim espaços que lhe foram negados dentro do próprio meio onde habitam. Se, nas palavras de Quijano (2005), não existe descolonização sem despatriarcalização, logo é através da voz, não só das mulheres pantaneiras como também de todos os outros grupos de mulheres sul-americanas, que encontramos o caminho mais justo para tal.

Portanto, este estudo ocupa-nos com a ideia de que é preciso promover essa decolonialidade no Pantanal tensionando aquilo que a mídia produz, pois como pudemos acompanhar na visão de Teresa sobre a região, o efeito dessa “re” produção do Outro, da espetacularização do Pantanal, é devastador.

Amarrado ao conceito “essencial” do sujeito pantaneiro, esse discurso dominante não só participa da comercialização do Pantanal, como também apaga os problemas sociais que envolvem esses povos. Além disso, quando ele transita de um lado para o outro carregando figuras estereotipadas, como na novela Pantanal, ele apaga a existência de diversidade e, sobretudo, das resistências promovidas por grupos distintos na região.

Logo, nossos escritos é uma proposta para pensarmos no Pantanal como uma região que vai além do rural e do ambiental. Da fauna e da flora que, sem dúvidas, chamam a atenção, no entanto de longe exprimem a diversidade da região. Isto é, não podemos cair na armadilha discursiva que faz com que nos preocupemos com a sua preservação só porque

temos onça, sucuris, tuiuiús e araras, mas porque no meio disso tudo existem pessoas dotadas de conhecimento e capazes de falar e pensar por si.

REFERÊNCIAS

AMÂNCIO, Cristhiane Oliveira da Graça. AMÂNCIO, Robson. Ecoexclusão: a disputa por espaços comuns e recursos naturais no Pantanal Sul-mato-grossense. In: **Pantanal: territorialidades, culturas e diversidade**. MORETTI, Edvaldo Cesar. BANDUCCI JR, Álvaro. (org.). Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2012. 288 p.

BANDUCCI JR., Álvaro. **A natureza do pantaneiro: relações sociais e representação de mundo no 'Pantanal da Nhecolândia'**. Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2007. 224 p.

BANDUCCI JR. Álvaro Pantanal e sua gente: diversidade étnica e cultural. In: **Pantanal: territorialidades, culturas e diversidade**. MORETTI, Edvaldo Cesar. BANDUCCI JR, Álvaro. (org.). Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2012. 288 p.

BARCELLOS, Gilsa Helena. Mulheres e lutas socioambientais: as intersecções entre o global e o local. **Revista Katálasys**. Florianópolis, v. 16, n. 2, p. 214-222. 2013.

BRASIL. Presidente (2019: Jair Messias Bolsonaro). **Discurso do presidente da república, Jair Bolsonaro, durante café da manhã com ministros e parlamentares**. Brasília, 4 jul. 2019. Disponível em: <<https://www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/discursos/2019/discurso-do-presidente-da-republica-jair-bolsonaro-durante-cafe-da-manha-com-ministros-e-parlamentares-palacio-do-planalto>>

BRIGGS, Asa. BURKE, Peter. **Uma história social da mídia: de Gutenberg à internet**. Tradução Maria Carmelita Pádua Dias. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2016. 427p.

BRUM, Eron. LINHARES, Gladis. **Mídia e Pantanal: o jornalismo distante do ambiente**. VI Encontro dos Núcleos de Pesquisa da Intercom. Brasília, 2006. 13p.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. Tradução de Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa, Gênese Andrade. 4. ed. São Paulo: USP, 2013. 385 p.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. 15. ed. São Paulo, SP: Paz e Terra, 2012. 698 p.

CASTRO, Cesar Nunes. **A agropecuária na região centro-oeste: limitações ao desenvolvimento e desafios futuros**. Rio de Janeiro, RJ: IPEA, 2014, 44 p.

CARVALHO, Inaiá Maria Moreira. O Trabalho infantil no Brasil contemporâneo. **Caderno CRH**, Salvador, v. 21, n. 54, p. 551-589. 2008._

CDVDH/CB, Centro de Defesa da Vida e dos Direitos Humanos Carmen Bascarán. CPT, Comissão Pastoral da Terra. **Entre idas e vindas: novas dinâmicas de migração para o trabalho escravo**. 1. ed. São Paulo: Urutu-Branco, 2017. 93 p.

COSTA, Manuela Areias. SILVA, Luciano Pereira. **Movimento social de pescadores e pescadoras artesanais em Mato Grosso**: patrimônio cultural e lutas políticas. Revista Brasileira de História & Ciências Sociais. v. 12, n. 23, p. 128.

CPT, Comissão Pastoral da Terra. **Conflitos no campo do Brasil 2020**. Goiania: CPT Nacional, 2021. 279 p.

CRESPOLINI, Mariane. Et al. **Pecuária de corte no Pantanal**: análise temporal e de escala, do sistema modal de produção em Corumbá-MS. Corumbá, Embrapa Pantanal, 2017. 8 p.

DUARTE, ISADORA. Bolsonaro à bancada ruralista: 'Esse governo é de vocês'. **Estadão**. 4 jul. 2019. Disponível em: <<https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,bolsonaro-a-bancada-ruralista-esse-governo-e-de-voces,70002904662>>.

GASALLA, Maria de Los Angeles. RODRIGUES, Amanda Ricci. FONSECA, Amanda Figueiredo. MARTINS, Mariana Santos Lobato. **Mulheres da Pesca**: faces femininas na economia azul. Universidade de São Paulo, Instituto Oceanográfico, São Paulo. 19 p.

GONÇALVES, Rosiane Ferreira. **Autonomia e sustentabilidade indígena**: entraves e desafios das políticas públicas indigenistas no estado do Pará entre 1988 e 2008. Tese (Doutorado em Ciências, Desenvolvimento Socioambiental) Universidade Federal do Pará. Pará, p. 275. 2010.

GUIMARÃES, Liliana. GOMES, Elaine. MASSUDA Jr, João. MENEGHEL, Vanusa. GRAEFF, Victória. BALDUINO, Maria Aparecida. Contexto do trabalho pantaneiro. In: GUIMARÃES, Liliana. CERCHIARI, Edneia. (orgs.). **Saúde do Trabalhador do Pantanal de Aquidauana, MS, Brasil**: diagnósticos e propostas de intervenção. Campo Grande: Editora UCDB, 2018. 323 p.

GUIMARÃES, Liliana. CERCHIARI, Ednéia. MENEGHEL, Vanusa. MINARI, Márcia. MASSUDA Jr, João. TUTYA, Sylvio. Saúde Mental do Trabalhador do Pantanal Sul-Mato-Grossense, Brasil. In: GUIMARÃES, Liliana. CERCHIARI, Edneia. (orgs.). **Saúde do Trabalhador do Pantanal de Aquidauana, MS, Brasil**: diagnósticos e propostas de intervenção. Campo Grande: Editora UCDB, 2018. 323 p.

HALL, Stuart. **Identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva & Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014. 64 p.

HALL, Stuart. A redescoberta da ideologia: o retorno do respaldado nos estudos midiáticos. IN: **Mikhael Bakhtin**: linguagem, cultura e mídia. RIBEIRO, Ana Paula. SACRAMENTO, Igor. (orgs.). São Carlos: Pedro & João Editors, 2010. 430p.

HIRATA, Helena. KERGOAT, Danièle. Novas configurações da divisão sexual no trabalho. Tradução Fátima Murad. **Cadernos de Pesquisa**, v. 37, n. 132, p. 595-609. 2007.

BHABHA, Homi K. A questão do "Outro": diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org.). **Pós-modernismo e política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. 177-203 p.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008. 194 p.

FONTOURA, Flaviany. ALMEIDA, Luciane. FONTOURA JR, Eduardo. GUIMARÃES, Liliane. **Saúde da Mulher Pantaneira**: Um “Toque de Vida” para a Prevenção do Câncer de Mama. In: GUIMARÃES, Liliana. CERCHIARI, Edneia. (Orgs.). **Saúde do Trabalhador do Pantanal de Aquidauana, MS, Brasil**: diagnósticos e propostas de intervenção. Campo Grande: Editora UCDB, 2018. 323 p.

LAMRABET, Asma. El Velo (El Hiyab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islâmico: una visión decolonial. In: GROSGUÉL, Ramón (Org.). **Feminismos Islâmicos**. 1. ed. Caracas-Venezuela: El perro y la rana, 2016. 219 p.

LEONEL, Mauro. O uso do fogo: o manejo indígena e a piromania da monocultura. **Estudos Avançados**, v. 14, n. 40, p. 231-250. 2000.

LIMA, Mayrá S. A atuação do ruralismo como elite política no Brasil: mobilização de viés mediante desigualdades sociais e de representação política. **Revista Agenda Política**. v.4, n.3. set/dez, 2016. 90-119 p.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**. Bogotá: Colômbia, n. 9, p. 73-101, 2008.

MAIO, Ana Maria Dantas. Comunicação e representações sociais: o Pantanal que os brasileiros (des) conhecem. **Estudos em Comunicação**, no5, p. 217-226, 2019.

MATTEI, Lauro. O papel e a importância da agricultura familiar no desenvolvimento rural brasileiro contemporâneo. **Revista Econômica do Nordeste**. Fortaleza, v. 45, p. 71-79, 2014.

MELLO, Lucrécia Stringhetti. **Pesquisa interdisciplinar**: um processo em construção. Campo Grande, MS: Editora UFMS, 2004. 160 p.

MIRAGAYA, Julio Flavio Gameiro. O desempenho da economia na Região Centro-Oeste. In: CAVALCANTI, Isabel Machado et al. (Org.). **Um olhar territorial para o desenvolvimento**: Centro-Oeste. Rio de Janeiro: Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social, 2014. p. 424-452.

CASTRO, Susana. **O que é o feminismo decolonial?** Revista Cult. São Paulo, ano 23, out, 2020. p. 1-26.

NOGUEIRA, Albana Xavier. **O que é pantanal**. São Paulo, SP: Brasiliense, 1990. 77 p.

NOGUEIRA, Albana Xavier. **Pantanal**: homem e cultura. Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2002. 155 p.

OYEWÙMI, Oyèronké. La invención de las mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género.

PASSAMANI, Guilherme Rodrigues. “É ajuda, não é prostituição”: Sexualidade, envelhecimento e afeto entre pessoas com condutas homossexuais no Pantanal de Mato Grosso do Sul. **Cadernos Pango**, n. 51, p. 1-28. 2017.

PASSAMANI, Guilherme Rodrigues. O casamento como “armário”: história do homem com conduta homossexual no Mato Grosso do Sul. **Revista Sexualidad, Salud y Sociedad**, n. 21, p. 111-135. 2015.

POCHMANN, Marcio; AMORIM, Ricardo Machado de. **Atlas da exclusão social no Brasil**. 3. ed. São Paulo, SP: Cortez, 2004. 221 p.

PROENÇA, Augusto Cesar. **Pantanal: gente, tradição e história**. Campo Grande, MS: A. C. Proença, 1992: 144 p.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. Buenos Aires: Clacso, 2005. 25 p.

QUIRINO, R.; GUIMARÃES, S. M. Relações de gênero e divisão sexual do trabalho no meio rural: interlocuções com o movimento social “Marcha das Margaridas”. **Rev. Bras. Educ. Camp.**, Tocantinópolis, v. 2, n. 1, p. 231-251, 2017.

REED, Sarita. FONTANA, Vinicius. Direitos indígenas esbarram na bancada ruralista. **G1**. 9 ago. 2017. Disponível em: <<https://g1.globo.com/natureza/noticia/direitos-indigenas-esbarram-na-bancada-ruralista.ghtml>>

RIBEIRO, Juliana. A mulher, tal qual o pantanal sobrepõe aos seus limites: Mirele Geller, limites rompidos. In: CASTILHO, Danila Barbosa. (Org.). **História Diversa**. Ponta Grossa: Atena Editora, 2019. 268 p.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente**. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. 370 p.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Editora Cortez. 2010. 637 p.

SANTOS, Raimundo. **Agrarista políticos brasileiros**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa, 2008. 153 p.

SAFFIOTTI, Heleieth. Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 16. p. 115-136, 2001.

SAVIETTO, Daniele. **Mulheres e mídia global: uma análise internacional da perspectiva das mulheres sobre suas representações midiáticas**. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Jornalismo). Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra. Coimbra, p. 180. 2015.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. 174 p.

TERRA das Águas. Direção Rosiney Bigattão. Campo Grande: FIC, 2007.

THOMÉ, Pollianna. **A mulher e o pantanal: uma relação de trabalho e identidade**. 2008. 154 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Aquidauana, 2008.

THOMPSON, Edward P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1981. 230 p.

THOMPSON, Edward P. **Costumes em comum**. Revisão técnica de Antonio Negro, Cristina Meneguello, Paulo Fontes. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VIGOTSKY, Lev Semenovich. **A formação social da mente:** o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores. Tradução de José Cipolla Neto, Luís Silveira Menna Barreto, Solange Castro Afeche. 7. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 182 p.

ZACCHI, Vanderlei José. **Discurso, poder e hegemonia:** dilemas do professor de língua inglesa. Dissertação (Mestrado em Linguística Aplicada). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. Campinas, SP, p. 261. 2003.

ZIOLKOWISKI, Nathalia Eberhardt. Mulheres à frente no Cerrado e Pantanal: o entrelaçar de força na prática da resistência. **Revista Movimentação**, Dourados, MS, v.5, n.10, 2019.

ANEXO I

Guia para entrevista narrativa de mulheres do Pantanal

Dados gerais

Nome:

Idade:

Raça/etnia. Como você se reconhece/identifica? Branca (queimada do sol)

Estado civil: () solteira () casada () viúva () outro*

Caso seja casada ou união estável, seu/sua companheiro/a trabalha? () sim () não Onde?
pescador

Você é mãe? Tem filhos? () Sim () Não. Quantos? 3 filhos

Local de nascimento:

Tempo que reside na comunidade:

Qual a sua Escolaridade:

Quantas pessoas moram com você? Qual seu grau de parentesco com elas?

1. Fale da sua memória na região do Pantanal: como foi sua infância, adolescência, onde estudou...
2. Com o que trabalha? Fale um pouco sobre a atividade que exerce.
3. Qual o seu olhar sobre o Pantanal e a cultura dos povos indígenas dentro da região?
4. Considera-se uma mulher pantaneira? Se sim, como define a mulher pantaneira? Se não, por quê?
5. Quais os desafios de ser uma mulher indígena do Pantanal? Conte um pouco sobre as mulheres do seu meio e como resistem aos tempos atuais...
6. Como está sendo lidar com a pandemia em isolamento no Pantanal? O que esse período afetou em sua rotina?
7. Qual o seu olhar sobre a política, o agronegócio e o turismo dentro da região?